Analecta Gregoriana
Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita
Vol. 217. Series Facultatis Theologiae: Sectio B, n. 69

JOSÉ DE FREITAS FERREIRA

CONCEIÇÃO VIRGINAL DE JESUS

UNIVERSITÀ GREGORIANA EDITRICE
ROMA 1980

JOSÉ DE FREITAS FERREIRA: CONCEIÇÃO VIRGINAL DE JESUS

Analecta Gregoriana
Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita
Vol. 217. Series Facultatis Theologiae: Sectio B, n. 69

JOSÉ DE FREITAS FERREIRA

CONCEIÇÃO VIRGINAL DE JESUS

Análise crítica da pesquisa liberal protestante, desde a « Declaração de Eisenach » até hoje, sobre o testemunho de Mt 1,18-25 e Lc 1,26-38

UNIVERSITÀ GREGORIANA EDITRICE
ROMA 1980

JOSÉ DE FREITAS FERREIRA

CONCEIÇÃO VIRGINAL DE JESUS

Análise crítica da pesquisa liberal protestante, desde a « Declaração de Eisenach » até hoje, sobre o testemunho de Mt 1,18-25 e Lc 1,26-38

UNIVERSITÀ GREGORIANA EDITRICE
ROMA 1980

IMPRIMI POTEST

Romae die 6 octobris 1980

R. P. SIMON DECLOUX, S. I.
Rector Universitatis

Con approvazione del Vicariato di Roma
in data 16 ottobre 1980

ISSN: 0066-1376

TIP. P. U. G. - ROMA

PREFÁCIO

Desde as primeiras suspeitas lançadas contra a historicidade da Conceição Virginal de Jesus, no final do séc. XVIII, a bibliografia especializada sobre o tema não cessou de engrossar. Hoje, assume proporções incontroláveis, desalentando, à partida, quem ainda pretenda escrever algo de novo sobre o tema. Não há argumento pró ou contra que, de alguma maneira, não tenha sido dito, redito e até repisado pelos investigadores ou pela pena ágil dos divulgadores; sem que, todavia, a questão histórica tenha sido definitivamente dirimida.

Assim, em questão está, não só o problema em si, mas a própria investigação histórica sobre ele. Cedo me apercebi de que para fazer luz sobre o problema não adiantava alinhar com uma facção para refutar a outra, mas impunha-se estabelecer um pouco de ordem na selva da investigação histórico-literária, pondo-a à prova através de uma rigorosa análise crítica, cujo escopo fundamental não residiria na refutação de métodos, de hipóteses, de argumentos e de conclusões, mas na recolha crítica das adquisições científicas verdadeiramente sólidas, capazes de iluminar o problema em debate.

A caminhada foi muito árdua, não só em virtude da imensa bibliografia, espalhada por dois séculos; não só em virtude da diversidade dos pressupostos, dos objectivos e dos métodos de cada investigador; mas, sobretudo, por causa da complexidade do próprio tema. À crítica textual associa-se, com efeito, a complicada crítica literária, tida em conta nas suas diversas fases evolutivas. À análise comparada das religiões antigas associa-se a história das tradições cristológicas vétero e neotestamentárias.

Os resultados desta pesquisa aqui estão; confio-os despretenciosamente à crítica dos estudiosos contemporâneos. Bem gostaria de lhes oferecer um texto mais breve, mais estruturado e literariamente menos bárbaro. Não me abalancei a um ulterior refinamento do texto — elaborado como dissertação de doutoramento —, em primeiro lugar, porque « as preocupações de elegância devem ser dei-

xadas a alfaiates e sapateiros », segundo recomendação de Albert Einstein; em segundo lugar, porque tal esforço de síntese e de simplificação fica reservado para uma obra ulterior de maior divulgação, à qual a presente servirá de plataforma e de ponto de referência.

Resta-me exteriorizar a esperança de que tão grande labor não tenha sido em vão; dar-me-ia por bem recompensado se, por meio da minha análise crítica, a investigação contemporânea se consciencializasse da superficialidade e acriticismo que de há quarenta anos a esta parte envolve o problema da Conceição Virginal de Jesus por obra do Espírito Santo.

Lisboa, 7 de Junho de 1980

JOSÉ DE FREITAS FERREIRA

INTRODUÇÃO

Declaração de Eisenach:

> « Temos, por isso, de qualificar de perturbação obscurante das consciências, quando, por exemplo, numa declaração pública de protesto se afirma:
>
> > 'que o Filho de Deus foi "concebido pelo Espírito Santo, nascido da Virgem Maria", isto é o fundamento do cristianismo, a pedra angular contra a qual se desmoronará toda a sabedoria do mundo'.
>
> Nem a escritura, nem as confissões de fé evangélicas conferiram significado tão decisivo para a fé à narração conservada nos primeiros capítulos do primeiro e do terceiro evangelho. Na pregação da salvação de Jesus e dos seus apóstolos não ficou conservada qualquer referência à mesma. Por isso, é uma deturpação da fé e uma perturbação das consciências quando em nome da escritura e da confissão de fé se emite uma afirmação que suscita a impressão contrária » [1].

0.1. Palavras duras contra palavras não menos duras; umas e outras em defesa da verdade cristã sobre a conceição virginal de Jesus. Dum lado, o Directório da Conferência Evangélico-Luterana da Igreja Prussa declara contra a crítica liberal que a conceição virginal, compreendida como facto histórico, é « o fundamento » e « a pedra angular » da fé cristã; do lado oposto, a « Declaração de Eisenach » qualifica aquela declaração de « deturpação da fé e perturbação das consciências ». Deturpação da fé, porque, um motivo desconhecido pela Igreja primitiva, por Marcos, por Paulo e por João não pode ser o fundamento e a pedra angular da fé. Perturbação das consciências, porque é imposto autoritativamente o que a razão e a ciência não podem aceitar como facto histórico.

---

[1] In *ChW* 6 (1892) 949. Trata-se do n. 3 da *Eisenacher Erklärung* de 5 de Outubro de 1892, subscrita por 25 « amigos e colaboradores » de *Die Christliche Welt,* entre os quais A. von Harnack.

Esta é a imagem, reproduzida pela « Declaração de Eisenach », da situação de ruptura entre os meios académicos e as instâncias responsáveis pela pastoral do protestantismo alemão em 1892, quando da polémica sobre o Credo Apostólico (« Apostolikumstreit ») desencadeada pelo caso Schrempf [2]. A experimentar de modo mais dramático a referida ruptura são os párocos ao terem de ensinar do púlpito a historicidade da conceição virginal, quando, para a obtenção dos graus académicos, tiveram de defender a sua não - historicidade.

Esta angustiante ruptura entre crítica histórica e práxis pastoral, entre cátedra e púlpito, manteve-se por longas décadas, apesar do processo de atenuamento progressivo. Hoje na Alemanha, epicentro do presente estudo, a situação parece substancialmente diferente, a avaliar pela grande calmaria em torno da questão. Basta tomar o *Catecismo Evangélico para Adultos* [3], elaborado por uma comissão de académicos e de pastores, para nos apercebermos como o problema da historicidade da conceição virginal foi superado nos meios evangélicos da Alemanha. Impôs-se, finalmente, a opinião de que a conceição virginal é objecto da fé, não como facto histórico, mas, pura e simplesmente como ideia cristológica veiculada em vestes, embora a nós estranhas, certamente adequadas à mentalidade e cultura das comunidades de origem. A própria escritura não é na historicidade que centra o seu interesse mas no significado do motivo. A historicidade é, na verdade, demasiado precária e pouco verosímil, se confrontada com o conteúdo teologumenológico do motivo cuja única razão de ser é tornar palpável às mentes rudes de então a íntima relação de filiação e de paternidade entre Jesus e Deus, respectivamente.

Não é outra a situação em vastas camadas do catolicismo actual, como o testemunham o catecismo holandês e a tomada de posição

---

[2] Sobre o *Apostolikumstreit* de 1892 conferir as frequentes tomadas de posição registadas ao longo do vol. 6 (1892) de *Die Christliche Welt.* Além disso, cf. E. Achelis, *Zur Symbolfrage* (Berlin 1892); H. Cremer, *Zum Kampf um das Apostolikum* (Berlin 1893²); H. Lüdecke, *Das apostolische Glaubensbekenntnis und Prof. Dr. Adolf Harnack* (Köslin 1892); W. Bornemann, *Der Streit um das Apostolikum* (Magdeburg 1893); Th. Zahn, *Der Kampf um das Apostolikum* (Nürnberg 1893); H. Mulert, *Apostolikumstreit,* in RGG² I 149-152; G. Hoffmann, *Apostolikum,* in RGG³ I 515s.

[3] *Evangelischer Erwachsenenkatechismus,* hrsg. v. W. Jentsch, H. Jetter, M. Kiessig, H. Reller (Gütersloh 1975) 389-393.

de um crescente número de teólogos, os quais se sentem constrangidos pelos resultados inevitáveis da ciência histórica a reconhecer a natureza teologumenológica da conceição virginal [4].

A questão, hoje, como em 1892, como em 1835 (D. F. Strauss) é posta como problema estrictamente científico; por isso nada mais natural para um estudioso de teologia do que informar-se sobre as bases científicas da opinião que está conquistando o consenso geral, em nome da verdadeira natureza bíblica do motivo.

Ao primeiro contacto deparamos, de facto, com abundantes e aprofundados estudos sobre a estrutura literária de Mt 1-2 e de Lc 1-2, os quais, porém, não enfrentam directamente o problema histórico da conceição virginal em toda a sua complexidade. O que sobre ele encontramos na actualidade é uma grande profusão de tomadas de posição, idênticas entre si, porque dependentes da crítica histórica das três primeiras décadas do séc. XX, cujo ponto culminante foi, certamente, atingido no ano de 1932 por M. Dibelius. Dir-se-ia que a crítica histórica atingira, com M. Dibelius, o máximo grau de maturidade. Observando, porém, a questão mais de perto, constatam-se anomalias cientificamente nada irrelevantes. Observa-se, por exemplo, que a crítica literária de M. Dibelius, suporte fundamental da sua tese histórica, é incoadunável com o estado actual da crítica literária das narrativas da infância. Todavia, quando hoje se toma posição sobre o problema histórico da conceição virginal continua-se a recorrer à crítica histórico-literária do referido autor. Surpreende igualmente o acriticismo com que se fundem hipóteses históricas entre si inconciliáveis para obter, não uma hipótese-síntese, mas um terceiro híbrido de semblante esbelto mas com pés de barro.

Afinal, conforme nos vamos adentrando na problemática à busca do fundamento científico do consenso hodierno, vai amadurecendo a convicção de termos à nossa frente, não uma conquista indiscutível da ciência, mas, em grande parte, o fruto de um longo processo de estandardização.

---

[4] Sobre o estado da questão no mundo católico, cf. J. M. ALONSO, *El catecismo holandés: El Tema Mariano,* in *EphMar* 19 (1969) 119-143; id., *Cuestiones actuales II: La concepción virginal entre católicos,* in *EphMar* 21 (1971) 257-302; id., *Cuestiones actuales: La concepción virginal.* III *Suplementos,* in *EphMar* 26 (1976) 247-306; P. SCHOONENBERG - J. ALONSO, *La concepción virginal de Jesús. História o leyenda? Un diálogo teológico,* in *EphMar* 21 (1971) 161-216; R. BROWN, *La concezione verginale e la risurrezione corporea di Gesù* = Giornale di Teologia 99 (Brescia 1977) 39-44; J. A. FITZMYER, *The virginal conception of Jesus in the New Testament,* in *TS* 34 (1973) 542-550.

0.2. Ao espírito crítico a situação actual apresenta-se, pois, cientificamente precária. Impõe-se verificar a solidez da base científica da tese teologumenológica. Impõe-se confrontar a opinião estandardizada de hoje com as hipóteses do passado, das quais nascera. Impõe-se confrontar as hipóteses histórico-literárias do passado com o estado actual da investigação bíblica. Impõe-se, enfim, conhecer a história da actual opinião estandardizada.

Deste inconformismo científico nasceu o desejo, não de acrescentar uma nova hipótese, tese ou teoria às já existentes, mas de reexaminar o problema histórico da conceição virginal na própria história da investigação, centrando a atenção naquela corrente que, no parecer de K. L. Schmidt [5], mais contribuíra para o seu esclarecimento.

A índole deste trabalho é certamente histórica, mas o seu escopo não se restringe à descrição sistemática da investigação. Pretende-se analisar, com a máxima objectividade e isenção, as bases científicas das hipóteses histórico-literárias mais significativas e de maior repercussão, contrárias à historicidade da conceição virginal. O presente estudo pretende, pois, ser uma *análise crítica* da história da investigação do problema histórico do motivo neotestamentário da conceição virginal. Trata-se, em última análise, de avaliar criticamente a verosimilhança da hipótese teologumenológica e correlativamente de verificar se a conceição virginal é cientificamente atingível como facto histórico.

0.3. Os limites do referido objecto são também claramente definidos pelo título e subtítulo. Não se trata, pois, da virgindade de Maria *ante, in* e *post partum,* mas apenas do motivo da conceição virginal de Jesus por obra do Espírito Santo no seio da Virgem Maria, sem o concurso viril. Não se trata da fórmula do Credo Apostólico, nem dos testemunhos patrísticos ou, mesmo, do testemunho neotestamentário, em geral, mas do motivo em si segundo o testemunho de Mt 1,18-25 e de Lc 1,26-38.

Apesar de toda a sua evidente concretidade, trata-se de um ponto extremamente complexo para a investigação histórica. A sua avaliação só é possível se examinado em toda a sua policromia, sem perder ou desprezar qualquer aspecto, literário ou histórico. Por

---

[5] Cf. K. L. SCHMIDT, *Die jungfräuliche Geburt Jesu Christi,* in *ThBl* 14 (1935) 295.

isso, o presente estudo, debruçando-se sobre a história da investigação, procura coordenar o maior número possível de aspectos particulares em ordem a uma visão de conjunto, capaz de fornecer uma resposta, o mais exacta possível. Procura-se penetrar no problema histórico especialmente através da análise literária dos referidos testemunhos e da análise histórico - comparativa, no contexto da história das tradições e da história das religiões.

O subtítulo estabelece, ainda, as coordenadas histórico - geográficas do presente estudo, ao precisar que a análise crítica se centra na pesquisa liberal [6] protestante, desde a « Declaração de Eisenach » (1892) até hoje. Esta foi escolhida como *terminus a quo,* pura e simplesmente, por assinalar o desencadeamento de uma intensa onda de investigação histórico - literária sobre a conceição virginal que irá culminar, 40 anos depois, com o célebre estudo de M. Dibelius [7]. De facto, nenhum outro período é tão agitado e fecundo como o que vai de 1892 a 1932 [8], período imprescin-

---

[6] Aqui, « corrente liberal » é usada em sentido amplo para designar a ala que, em oposição à conservadora, propugna a origem teologumenológica da conceição virginal.

[7] M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lk-Ev.* = SHAW.PH 22 (Heidelberg 1932).

[8] Tomaram parte no debate nomes como, H. USENER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* I. *Das Weihnachtsfest* (Bonn 1911²); id., *Nativity (-narratives),* in EB(C) III 3340-3352, trad. alemã: *Geburt und Kindheit Jesu,* in *ZNW* 4 (1903) 1-21, reeditado em *Vorträge und Aufsätze* (Leipzig/Berlin 1907) 159-189; A. VON HARNACK, Rec. a H. Usener,*Das Weihnachtsfest,* in *ThLZ* 8 (1889) 199-212; id., *In Sachen Apostolicums,* in *ChW* 6 (1892) 768-770; id., *Das apostolische Glaubensbekenntnis* (Berlin 1892¹⁹); id., *Beiträge zur Einleitung in das NT* IV. *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien* (Leipzig 1911); H. GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* = FRLANT 1 (Göttingen 1910²); J. WEISS, *Die drei älteren Evangelien. Die Apostelgeschichte* = SNT 1 (Göttingen 1907²); id., *Die Anfänge des Dogmas* = RV I/3,18.19 (Tübingen 1909); id., *Das Urchristentum* (Göttingen 1917²); F. KATTENBUSCH, *Aus der Geschichte des Apostolikums,* in *ChW* 6 (1892) 949-954. 977-984. 998-1002. 1022ss.; id., *Das Apostolische Symbol* II. *Verbreitung und Bedeutung des Taufssymbols* (Leipzig 1900); id., *Die Geburtsgeschichte Jesu als Haggada der Urchristologie,* in *ThStKr* 102 (1930) 454-474; H. GRESSMANN, *Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht* (Göttingen 1914); W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus* (Göttingen 1967⁶); E. NORDEN, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee* (Leipzig 1924); E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums* I. *Die Evangelien* (Stuttgart/Berlin 1921); C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklä-*

dível para compreender o estado actual da questão. Todavia, não se trata de um *terminus a quo* rígido, até, porque o *Apostolikumstreit* de 1892 e o período subsequente só são compreensíveis à luz da época precedente, cujo ponto mais saliente é constituido por D.F. Strauss, do qual partem as linhas mestras, tanto da crítica exegética, como da crítica histórico-comparativa no fronte externo da história das religiões e no fronte interno da história das tradições cristológicas. Por isso é obrigatória a referência constante a D. F. Strauss e ao início da crítica racionalista à historicidade da conceição virginal.

O subtítulo identifica, ainda, o epicentro geográfico da questão, a Alemanha. Com efeito, foi aí onde a questão eclodiu com maior vivacidade, sem, porém, deixar desinteressadas as regiões limítrofes, principalmente escandinavas e anglo-saxónicas, as quais serão consideradas só na medida em que tomaram parte activa na discussão científica. Serão evidentemente contemplados apenas os autores de maior relevo, directamente envolvidos.

Fora dos limites do presente estudo encontram-se, naturalmente, os autores conservadores e católicos, apesar da sua participação activa no debate. No entanto, tratando-se de uma análise crítica, não podiam ser ignoradas as observações de crítica objectiva provenientes desses sectores; por isso aparecerão constantes referências e citações de autores conservadores sobre pontos concretos de crítica objectiva. A referência de autores católicos é intencionalmente parcimoniosa, embora não se tenha descurado o conhecimento do estado actual da questão no sector católico.

0.4. O método usado é evidentemente histórico. Tratando-se, porém, de uma análise crítica à pesquisa liberal sobre a origem e história do motivo da conceição virginal, não basta conhecer e caracterizar cada autor, corrente e período da referida pesquisa. É necessário remontar às raízes de cada um deles tentando destrinçar entre contributo objectivo e pressuposto ou condicionalismo apriorístico. As opiniões e hipóteses não são, porém, confrontadas com qualquer espécie de dogmatismo histórico apriorístico, mas com o dado objectivo fornecido pela actual investigação. É a própria história

---

rung des Neuen Testaments (Giessen 1924²); V. TAYLOR, *The Historical Evidence for the Virgin Birth* (Oxford 1920); R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition* = FRLANT 29 (Göttingen 1964⁶); M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn und Krippenkind* (Heidelberg 1932); eis alguns de entre muitos outros.

da investigação, com as suas correntes e sucessão de períodos a fornecer a maior parte do material crítico. Muitas das hipóteses vão sendo automaticamente eliminadas conforme se passa de autor a autor e se progride de período em período.

Em função do próprio objecto da pesquisa, constituído pela origem e história do motivo, julgou-se mais oportuno ordenar o presente estudo, não por correntes ou períodos, mas segundo a problemática inerente ao mesmo objecto em questão: crítica literária e crítica histórica. A primeira procura penetrar no segredo das fontes dos testemunhos literários (Mt 1,18-25 e Lc 1,26-38), a segunda tenta enquadrar o motivo na história das tradições cristológicas e na história das religiões. Só em cada bloco se tenta apresentar a problemática segundo correntes e períodos, de acordo com a evolução histórica.

Uma preocupação constante, ao longo do presente estudo, foi a de identificar os dados objectivos mais relevantes em ordem ao esclarecimento final da questão.

0.5. O presente estudo foi levado a cabo na convicção de prestar à teologia actual um serviço positivo, descobrindo as verdadeiras raízes da opinião estandardizada da actualidade, barrando o caminho às pseudo-soluções e apontando o caminho justo em ordem a um ulterior aprofundamento histórico e teológico da tradição cristã da conceição virginal. Crê-se, com ele, cobrir uma lacuna, dada a patente insuficiência dos estudos de H. M. Köster [9], Th. D. Boslooper [10] e J. M. Alonso [11], mesmo assim, únicos dignos de menção — J. G. Machen reflecte o estado da questão só até 1930 [12].

O estudo de Th. D. Boslooper, digno de louvor em muitos pontos, insere-se na corrente estandardizada sem a saber explicar e denotando falta de conhecimento das suas verdadeiras raízes, como transparecerá ao longo da presente análise. Os trabalhos de H. M. Köster e de J. M. Alonso são demasiado sumários e incompletos.

---

[9] H. M. KÖSTER, *Die Jungfrauengeburt als theologisches Problem seit D. F. Strauss*, in MSt IV (Essen 1969) 35-88.

[10] Th. D. BOSLOOPER, *The Virgin Birth* (Philadelphia/London 1962).

[11] J. M. ALONSO, *Cuestiones actuales*: *La concepción virginal de Jesús.* I. *En autores protestantes*, in *EphMar* 21 (1971) 63-109; III. *Suplementos, ibid.* 26 (1976) 247-306.

[12] J. G. MACHEN, *The Virgin Birth of Christ* (New York/London 1930).

Impunha-se, pois, ir mais a fundo para compreender a dinâmica do processo evolutivo desde a dúvida racionalista à solução mítica de D. F. Strauss e desta à solução híbrida estandardizada da actualidade. O presente trabalho é uma tentativa séria a caminho de tal objectivo.

0.6. À luz dos parágrafos anteriores a estrutura do presente estudo resulta suficientemente clara. Articula-se em três partes e numa conclusão.

A primeira parte analisa criticamente a problemática literária, referente aos testemunhos de Mt 1,18-25 e Lc 1,26-38, formando-se de cada um deles um capítulo. Num e noutro procura-se penetrar no segredo das fontes que forneceram a Mateus e a Lucas o motivo da conceição virginal. Um terceiro capítulo tenta descobrir a relação existente entre os dois testemunhos e assim definir as coordenadas da fonte, ou notícia, comum. Cada um destes capítulos termina com um excurso. O primeiro sobre o carácter apologético de Mt I, o segundo sobre a autonomia da narrativa baptista e o terceiro sobre o significado do silêncio do Novo Testamento.

A segunda parte analisa as diferentes hipóteses sobre a origem teologumenológica do motivo da conceição virginal, a começar pela tentativa inicial de D. F. Strauss, na qual se examinam as constantes da pesquisa posterior. Em dois capítulos sucessivos examinam-se as hipóteses sobre a origem judeo-cristã, sem influxo pagão e a origem cristã sob o influxo pagão. Seguidamente passam-se em revista os factores pagãos e judaico-cristãos que teriam convergido na formação do motivo cristão. A análise crítica progride metodicamente de hipótese em hipótese, segundo a evolução histórica, até à hipótese de M. Dibelius, nascida como coroação das anteriores.

A terceira parte tenta um balanço geral, articulado em dois pontos: uma visão panorâmica do período em questão, subdividido em dois subperíodos (um, de intensa actividade investigativa — 1892-1932 — e outro de estandardização, de 1932 até hoje) e uma visão crítica da mesma investigação, cujo desfecho é a constatação objectiva do insucesso de todas e de cada uma das hipóteses teologumenológicas.

Por fim, a conclusão geral procura coordenar os diferentes resultados objectivos, apurados ao longo do presente estudo, em ordem a uma solução objectiva da problemática histórica da conceição virginal.

PRIMEIRA PARTE

A CONCEIÇÃO VIRGINAL EM Mt 1,18-25 e Lc 1,26-38

Capítulo Primeiro

A CONCEIÇÃO VIRGINAL EM Mt 1,18-25

A forma actual de Mt 1-2 testemunha inequivocamente a conceição virginal de Cristo como facto histórico, objecto de fé do seu autor e das suas fontes. Quem é o seu autor? Quais as suas fontes?

A crítica literária da passagem de século, o subsequente criticismo das formas e o actual criticismo da redacção são largamente unânimes a respeito da autoria de Mateus e do carácter judaico de Mt 1-2. Será possível descobrir a proveniência do motivo da conceição virginal através da análise literária de Mt 1-2 e sobretudo de Mt 1,18-25? Para o efeito apresentaremos sinopticamente as diversas tentativas nesse sentido.

1.1. Mt 1,18-25 NA PERSPECTIVA DO « CRITICISMO LITERÁRIO » DA PASSAGEM DE SÉCULO (séc. XIX/XX)

Na última passagem de século Mt 1-2 foi submetido a uma análise apaixonada em função da historicidade (ou não-historicidade) do motivo da conceição virginal. O objectivo de tal investigação não era o conhecimento da estrutura literária da peça mas o veredicto final sobre a historicidade da conceição virginal, de maneira que em muitos casos predominava a crítica histórica sobre a crítica literária. Esta era manipulada em função das teses preconcebidas pela história comparada das religiões, como a seguir se verá. Neste período (anterior e, em parte, paralelo ao criticismo das formas) distinguem-se três tendências. A primeira, intimamente ligada à escola da história comparada das religiões, defende a interpolação tardia de Mt 1-2; a segunda, formada por teólogos e exegetas, defende a heterogeneidade dos materiais de Mt 1-2, da qual resulta o total isolamento de Mt 1,18-25 e a terceira, paralela às anteriores, defende a unidade literária de Mt 1-2.

11.1. *Interpolação de Mt 1-2*

1. Em 1889 H. USENER[1] defende, em virtude do seu princípio histórico (« religionsgeschichtlich »), a origem helenista da conceição virginal presente em Mt 1,18-25, como também a proveniência pagã dos diversos motivos de Mt 1-2, sem se aperceber do problema literário que tal hipótese suscitava. Com efeito, como se explica a presença de uma peça literária totalmente helenista (Mt 1,18-2,23) — excepção feita às citações do AT — num evangelho caracteristicamente judeo-cristão?

A solução aparece dois anos mais tarde com J. HILLMANN[2], o qual para salvaguardar a tese de H. Usener atribui a presença de Mt 1-2, em Mateus, a um interpolador. Para o efeito faz recurso ao princípio de crítica literária, em voga na época, segundo o qual a cada autor corresponde uma linguagem, estilo e pensamento uniformes; sendo sinal evidente de reelaboração, de corrupção ou de interpolação as incoerências dos actuais textos. Incoerentes com a autoria mateana de Mt 1-2 são: a) o silêncio do corpo central do evangelho a respeito da conceição virginal; com efeito, Mateus não faz uso dela, não a postula, nem a pressupõe, mas pelo contrário parece contradizê-la (Mt 12,46-50). b) O desconhecimento da origem betleemita de Jesus (Mt 13,55-57; 21,11). c) A soldagem cronológica absurda das duas peças em Mt 3,1. Com a expressão « naqueles dias » unem-se factos situados à distância de 30 anos. « Naqueles dias » é, para este autor, reminiscência de uma forma original com um dado cronológico, suprimido em função da união das duas peças. Segundo J. Hillmann, Mt 3 deveria começar com um dado cronológico semelhante a Lc 3,1 ao qual se referia a expressão « naqueles dias ». O interpolador, consciente da novidade dos motivos pagãos, procurou legitimá-los com adimplementos proféticos. Além disso, não omitiu uma inteligente harmonização da conceição virginal com a antiga e enraizada tradição judeo-cristã da filiação davídica. Para o efeito introduz a narrativa da infância com uma genealogia judeo-cristã manipulada no v. 16 em função daquele motivo.

---

[1] Cf. H. USENER, *Das Weihnachtsfest* (Bonn 1911²) 71-83.

[2] Cf. J. HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas. Kritisch untersucht*, in *JPTh* 17 (1891) 257-261.

É com satisfação que H. USENER [3] adere à hipótese da interpolação, embora reconhecendo a evidente uniformidade estilística de todo o evangelho de Mateus, atribuível, porém, ao último revisor geral da obra. Tal uniformidade não se verifica comparando o conteúdo, pois os motivos de Mt 1-2 são pagãos, assumidos e aplicados a Cristo por círculos cristãos da Ásia Menor [4] do tempo de Nero como resposta cristã ao culto imperial.

A. HILGENFELD [5] e A. MERX [6] defendem apenas a interpolação de Mt 1,18-2,23, atribuindo a genealogia a Mateus [7] unida ao capí-

---

[3] Cf. H. USENER, *Geburt und Kindheit Jesu,* in *ZNW* 4 (1903) 177. 183-186. Defendem também a interpolação integral de Mt 1-2: D. VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu, kritisch untersucht* (Strassburg 1911) 82-130 (defende que a redacção de Mt 1-2 se verificou em 119 num sínodo romano sob a chefia de Sisto I); J. RHYS, *Shaken creeds I. The virgin birth doctrine. A study of its origin* (London 1922) 91.

[4] Esta opinião é expressamente refutada por J. WEISS, *Synoptische Fragen,* in *ThR* 6 (1903) 209.

[5] Cf. A. HILGENFELD, *Friedrich Loofs gegen Ernst Haeckel,* in *ZWTh* 43 (1900) 267s. 269. Hilgenfeld acentua sobretudo: a) a ignorância do ev. de Mateus acerca da conceição virginal (cf. *ibid.,* 267. 269s); b) a falta de nexo entre Mt 2,23 e 3,1 (cf. *ibid.,* 269); c) a notícia de Eusébio de Cesareia acerca da introdução do episódio dos Magos (Mt 2,1-13) em Mt 1-2 por obra de um Sínodo romano sob a chefia de Sisto I no ano de 119 (cf. *ibid.,* 269; id., *Die Einführung des kanonischen Matthäus-Evangeliums in Rom,* in *ZWTh* 38 [1895] 447-451. Sobre este assunto cf. D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit* 124-130); d) « die drei Kennzeichen des Bearbeiters: den alttestamentlichen Pragmatismus, die Heidenfreundlichkeit und die Ansicht von Jesu als geborenen Gottessohn » (A. HILGENFELD, *Loofs gegen Haeckel,* 269). Acerca das alíneas a) e b), cf. adiante n. 111.2. Acerca da alínea c), constata-se que a sugestão de F. C. CONYBEARE (*Mr. Headham and the Protoevangel,* in *Guardian* 58 [1903] 467; id., The *Protoevangel,* in *Guardian* 58 [1903] 608) só encontrou o consenso de D. VÖLTER e de H. HILGENFELD. Contra ela declararam-se expressamente: MOFFAT, *An introduction to the literature of the NT,* 1918[3], 251s; J. G. MACHEN, *The Virgin Birth of Christ* (New York 1930) 172, nota 8. Acerca da alínea d), há a recordar que aquelas são características do próprio Mateus e não de um revisor (cf. a este respeito J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 171).

[6] Cf. A. MERX, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte* II/1. *Das Evangelium des Matthäus nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift* (Berlin 1902) p. VIII e 15.

[7] CHARLES (*The New Syriac Ms. of the Gospels: St. Matthew I 1-17 — Spurious both on External and Internal Grounds,* in *Academy* 46 [1894] 447s; id., *The New Syriac Codex of the Gospels,* in *Academy* 46 [1894] 556s), pelo contrário, opina que a genealogia de Mt foi inserida no evangelho só lá pelo ano 170 d.C. Para C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des NT* (Giessen 1924[2]) 115, nota 2,

tulo terceiro, por meio da expressão « naqueles dias », referida genericamente à última geração daquela. P. W. SCHMIEDEL[8] apresenta uma hipótese singular, ao alinhar com J. Hillmann, acerca da interpolação de Mt 1-2 e ao propugnar que no contexto destes capítulos Mt 1,18-25 é uma interpolação, em virtude de o referido trecho ser irreconciliável com a genealogia (compreensível só sob o pressuposto da paternidade física de José) e com Mt 2, o qual, além de poder ser lido sem a pressuposição da conceição virginal, é iniciado com uma referência crono-geográfica (Mt 2,1) que se deveria encontrar em Mt 1,18, se este versículo fosse o início original da narração.

2. A hipótese da interpolação de Mt 1-2 foi aqui mencionada só como curiosidade histórica. Fora do âmbito da *escola da história comparada das religiões* só encontrou a adesão de A. Hilgenfeld. Com efeito, contraria a uniformidade da história da transmissão do texto[9], a uniformidade linguístico-estilística e a homogeneidade temática, sinais incontestáveis de uma única autoria[10]. Apercebendo-se disto, H. USENER apressa-se a postular a mediação de um revisor geral, ao qual remontaria a relativa uniformidade estilística, através da qual porém emergem os motivos pagãos[11]. Necessariamente pagãos, porque Usener só explora nos terrenos do paganismo, ignorando sistematicamente o AT e o judaísmo. Além disso, a crítica literária interessa-lhe só na medida em que apoia ou, pelo menos, não contradiz as suas conclusões históricas.

Admitindo, porém, com a maioria, o cunho judaico-veterotestamentário e judaico do filão central de Mt 1-2, desaparece a necessidade de propugnar a interpolação de Mt 1-2 (contrariada pelo carácter estilístico e temático deste) tanto mais que as incoerências apontadas por Hillmann e Hilgenfeld resultam aparentes, falsas ou susceptíveis de explicações mais verosímeis. Assim, a expressão « na-

---

trata-se de « eine ganz verfehlte Hypothese ». Cf. ainda J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 173, onde cita ainda os pareceres desfavoráveis de CONYBEARE e de BADHAM.

[8] Cf. P. W. SCHMIEDEL, *Mary,* in EB(C) III 2959s; id., *Jungfrauengeburt und Taufbefehl,* in *PrM* 6 (1902) 85; id., *Die Geburt Jesu nach Matth. 1,16,* in *SThZ* 31 (1914) 77, nota 1.

[9] Cf. J. WEISS, *Synoptische Fragen,* in *ThR* 6 (1903) 208; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 172s.

[10] A investigação anglo-saxónica dedica especial atenção ao presente assunto, cf. adiante n. 11.3 e n. 1.3.

[11] Cf. H. USENER, *Geburt und Kindheit* 177.

queles dias » (Mt 3,1) não exprime necessariamente um nexo cronológico rigoroso. Frequentemente Mateus serve-se de expressões temporais genéricas, sem qualquer rigor cronológico, para introduzir uma nova narrativa [12]. « Naqueles dias » não se refere ao momento da imigração, mas aos dias em que, habitando Jesus em Nazaré, João Baptista iniciou a sua actividade profética [13]. Daí não se pode deduzir uma mudança de autor. Hoje ninguém duvida da autoria mateana de Mt 1-2 [14] apesar da sua peculiaridade no contexto do evangelho, sinal da diversidade de fontes usadas por Mateus na redacção do mesmo.

* * *

11.2. *Mt 1,18-25: unidade literária independente*

A crítica histórico-literária (mais histórica do que literária) do início do século admite o conhecimento de Mateus a respeito da conceição virginal; mas defende que em Mt 1,18-25 Mateus se serve de uma fonte particular, estranha às restantes fontes do evangelho, de Mt 2 e da genealogia (Mt 1,1-17) todas elas desconhecedoras da conceição virginal ou mesmo assentes na pressuposição da paternidade física de José (ex.: a genealogia e restantes notícias sobre os parentes de Jesus). Consequentemente a conceição virginal seria uma tradição recente, sem base histórica na literatura mateana.

1. *Silêncio do Evangelho de Mateus*

Relativamente ao corpo central do evangelho sublinha-se o seu total silêncio e até incompatibilidade com a ideia da conceição vir-

---

[12] Cf. sobretudo K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Darmstadt 1969²) 22s; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen 1962³) 90s. 187; E. KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium* = HNT 4 (Tübingen 1938³) 9. 169; A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart 1929) 52; E. PETERSEN, *Die wunderbare Geburt des Heilandes* = RV I/III,17, p. 8s; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 170s.

[13] Cf. K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen* 22; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 170s (Machen refere ainda que segundo Meyer [= KEK 1, 6. Aufl.] 70 a referência de Mt 4,13 a Nazaré pressupõe a notícia de Mt 2,23).

[14] Refutam expressamente a teoria da interpolação: V. TAYLOR, *The Historical Evidence for the Virgin Birth* (Oxford 1920) 88-104; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 170-176; R. GRÜTZMACHER, *Die Jungfrauengeburt* = ZSFG 2/5 (Berlin 1906) 22; E. KLOSTERMANN, *MtEv*³ 2; J. WEISS, *Synoptische Fragen*, in *ThR* 6 (1903) 207s; G. H. BOX, *The Gospel narratives of the nativity and the alleged influence of heathen ideas*, in *ZNW* 6 (1905) 83s.

ginal e do nascimento em Belém [15]. Com efeito, Mateus não denota conhecimento da conceição virginal ao suprimir a expressão ambígua de Marcos: « filho de Maria » (Mc 6,3), certamente mais consentânea com aquele motivo do que a forma de Mateus: « não é este o filho do carpinteiro? » (Mt 13,55). Tal silêncio e até desconhecimento certamente não justificam o recurso à interpolação, mas explicam-se em virtude da diversidade dos materiais usados. Isto é, Mt 1-2 não fazia parte de Marcos nem de Q, mas de uma colecção particular (« Sondergut ») de Mateus [16] e, aí, apenas do exíguo complexo de tradições referentes ao nascimento e infância de Jesus.

2. *Geneologia de Mateus (Mt 1,1-17)*

Todavia na própria narrativa da infância a unidade literária da conceição virginal (Mt 1,18-25) comporta-se como um corpo estranho relativamente ao cap. II e à genealogia, originariamente independentes e assentes no pressuposto da paternidade física de José.

Já desde o início do séc. XIX se sublinha a incompatibilidade entre a genealogia (Mt 1,1-17) e a conceição virginal. D. F. STRAUSS [17] ao sistematizar a crítica histórico-exegética (como ele lhe chamava) da época, pontualiza: a) as genealogias de Jesus, desprovidas de qualquer valor histórico, surgiram como legitimação do requisito messianológico da filiação davídica. b) De onde se segue que os seus autores estavam convencidos da paternidade física de José, caso contrário — na pressuposição da conceição virginal — teriam fornecido uma genealogia de Maria [18], pois a ninguém teria vindo à

---

[15] Acentuam o silêncio e até incompatibilidade, entre outros: J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 260; P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2959; H. USENER, *Geburt und Kindheit* 171s; W. SOLTAU, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi* (Leipzig 1902) 12; J. HÄCKER, *Die Jungfrau-Geburt und das Neue Testament,* in *ZWTh* 49 (1906) 31-33.

[16] Cf. P. WERNLE, *Die Synoptische Frage* (Freiburg 1899) 189-191; A. JÜLICHER, *Einleitung in das NT* = GThW III/1 (Tübingen 1906⁶) 317s; A. v. HARNACK, *Beiträge zur Einleitung in das NT* IV. *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien* (Leipzig 1911) 98-105; E. HIRSCH, *Frühgeschichte des Evangeliums* II. *Die Vorlagen des Lk. und das Sondergut des Mt.* (Tübingen 1941) 323-327.

[17] Cf. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* I (Tübingen 1835) 105-128 (principalmente 156-166); id., *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (Leipzig 1864) 324-333.

[18] Cf. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu* (1864) 329: « Wer ihn ohne männliches Zutun durch göttliche Thätigkeit in Maria in's Dasein gerufen dachte, dem blieb,

mente unir Jesus a David através de José, quando deste não circulava uma única gota de sangue em Jesus. Numa palavra, sob a pressuposição da conceição virginal as actuais genealogias de Jesus não se teriam formado; consequentemente terão nascido sob a pressuposição da paternidade física de José. c) Segue-se, então, que a forma canónica de Mt 1,16 é fruto da harmonização entre a filiação davídica da genealogia e a conceição virginal da perícopa seguinte (Mt 1,18-25), a qual transformou a paternidade física de José em mera paternidade adoptivo-legal, esvaziando assim a genealogia do seu sentido original, despojando-a até de sua finalidade primigénia e tornando-a, por fim, supérflua e sem sentido — como costuma sublinhar a crítica histórico-literária da passagem de século [19]. Por conseguinte — concorda a crítica do séc. XIX com a do séc. XX — a forma original do v. 16 deveria, seguindo o ritmo anterior, afir-

---

wenn er ihn gleichwohl noch als Davidssohn erweisen wollte, nichts übrig, als sich an seine Mutter zu halten und sie aus Davids Geschlecht abzuleiten ».

[19] A genealogia é infalivelmente observada na perspectiva da crítica da história da conceição virginal como prova da filiação davídica de Jesus: P. ROHRBACH, « *Geboren von der Jungfrau* ». *Das Zeugnis des NT gegen die Lehre von der übernatürlichen Geburt Jesu Christi* (Berlin 1894⁴) 17-26: « es wäre ein Unsinn, einen Stammbaum von soundsoviel Ahnen aufzustellen, um an sein Ende eine Persönlichkeit zu setzen, die mit allen vorhergegangenen in gar keiner Blutverwandtschaft steht » (*ibid.,* 17). Rohrbach insiste nesta tecla: « Kein Tropfen von Davids Blut ist in ihm; er ist mit Nichten Davids Sohn und aus Davids Samen! » (*ibid.,* 21). H. J. HOLTZMANN, *Die Synoptiker,* Tübingen 1901³ (= HC I/1) 38-40. 189; id., *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* I (Tübingen 1911²) 482; P. LOBSTEIN, *Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi* (Freiburg 1896²) 11s; P. WERNLE, *Synoptische Frage,* 190; A. JÜLICHER, *Einleitung*⁶ 317; J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 258s; H. USENER, *Geburt und Kindheit* 172; P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2957s; id., *Jungfrauengeburt* 85 (« ... macht den ganzen Stammbaum überflüssig, ja zweckwidrig »); A. MERX, *Evangelien* II/1, 1-21; A. HILGENFELD, *Loofs gegen Haeckel* 268; W. SOLTAU, *Geburtsges.* 12s; J. WEISS, *Die drei älteren Evangelien. Die Apostelgeschichte* = SNT 1 (Göttingen 1907²) 232-234 (« Wenn Jesus nicht der Sohn Josephs war, so hat die Ahnentafel keinen Sinn, denn sie enthält ja gar nicht die Ahnen Jesu », p. 233); G. KUHN, *Die Geschlechtsregister Jesu bei Lukas und Matthäus nach ihrer Herkunft untersucht,* in *ZNW* 22 (1923) 206-228; J. HÄCKER, *Jungfrauengeburt* 41-46; L. KÖHLER, *Zu den kanonischen Geburts- und Jugendgeschichten Jesu,* in *SThZ* 19 (1902) 217; H. ZIMMERMANN, *Evangelium des Lukas Kap. 1 und 2. Ein Versuch der Vermittlung zwischen Hilgenfeld und Harnack,* in *ThStKr* 76 (1903) 284; E. PETERSEN, *Geburt des Heilandes* 7; E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums I. Die Evangelien* (Stuttgart 1921) 62; C. CLEMEN, *Rel. Ges. Erkl. des NT*² 115; M. S. ENSLIN, *The Christian stories of the nativity,* in *JBL* 59 (1940) 337s.

mar que Jesus fora gerado por José: « Jacob gerou José, José gerou Jesus » [20].

Sinal desta acomodação é, para os referidos autores, a diversidade de variantes de Mt 1,16, às quais se associou o *SyrS* em 1892 [21] com a seguinte leitura « Jacob gerou José, José, do qual era noiva a virgem Maria, gerou Jesus chamado Messias ». Apesar da intercalação « do qual era noiva a virgem Maria », o *SyrS* afirma claramente — como o postula a crítica histórico-literária — que Jesus foi gerado por José. A crítica textual de A. Merx considera o *SyrS* como primeira tentativa de harmonização [22]. Com efeito, o interpolador de Mt 1,18-2,23 julgou suficiente a intercalação « do qual era noiva a Virgem Maria » para refuncionalizar a genealogia sem modificar o texto primitivo. Com isso, porém, obteve um lado a lado de concepções incompatíveis que posteriores procuraram aplanar suprimindo a repetição de « José » e fazendo de Maria o sujeito de « gerou » [23]. Numa última fase processou-se uma acomodação à mentalidade greco-romana, desconhecedora das leis judaicas sobre o divórcio durante o noivado [24], que viu substituir a expressão « do qual era noiva a virgem Maria » por « o marido de Maria », dando assim origem à actual forma canónica: « Jacob gerou José, o marido de Maria da qual nasceu Jesus chamado Cristo ». Em suma, para Merx

---

[20] Os mesmos autores da nota anterior. Estes divergem entre si apenas acerca do responsável pela acomodação actual: a) o interpolador de Mt 1,18-2,23 (Hillmann, Usener; Hilgenfeld, Merx); b) o interpolador de Mt 1,18-25 (Schmiedel); c) o próprio Mateus (opositores à teoria da interpolação). Para uns (Hilgenfeld, Merx e Schmiedel) a primeira edição de Mateus conheceu a forma original (« José gerou Jesus »), para outros Mateus só conheceu a forma de acomodação.

[21] Palimpsesto encontrado em 1892 no mosteiro de Sta. Catarina no Sinai por Agnes Smith Lewis e sua irmã Margaret Dunlop Gibson.

[22] Cf. A. Merx, *Evangelien* II/1, 5-21; opinam de modo semelhante: P. W. Schmiedel, *Mary* 2961-63; id., *Jungfrauengeburt* 86-93; id., *Die Geburt Jesu nach Matth. 1,16,* in *SThZ* 31 (1914) 69-82; P. Rohrbach, *Geboren* 21-23; P. Wernle, *Syn. Frage* 190; L. Köhler, *Geburtsges.* 217s; J. Weiss, *Evangelien*² 233; J. Häcker, *Jungfrauengeburt* 44-46; E. Petersen, *Geb. des Heilandes* 8; C. Clemen, *Rel. Ges. Erkl. des NT*² 115; E. Hirsch, *Frühges.* II 323.

[23] Trata-se do grupo *Ferrar*: k q g¹ a b (k: « Jacob genuit Joseph cui desponsata Maria virgo genuit Jesum, qui vocatur Messias »); cf. A. Merx, *Evangelien* II/1, 5-8.

[24] Cf. *ibid.* 17: « Indem wir von der Form des SyrSin aus die Texte verfolgt haben, sind wir zu der Auffassung gekommen, daß 1,16 die Worte τὸν ἄνδρα Μαρίας hellenisch-römische sind ».

a forma canónica só se explica como última fase de um processo evolutivo de acomodação, cuja fase inicial foi a forma de *SyrS* e a fase final a forma canónica.

P. W. SCHMIEDEL pensa reforçar este resultado a partir do diálogo de Timóteo e de Áquila [25], onde num determinado momento se apõem a forma canónica e a hipotética forma original. Tal aposição explica-se como confusão devida a um copista, conhecedor da forma original que à margem do seu códice, com a forma canónica, anotou aquela (« José gerou Jesus chamado Messias »). Um copista posterior por fidelidade ao anterior integrou-a no texto, resultando o seguinte: « Jacob gerou José, o marido de Maria da qual nasceu Jesus chamado Cristo e José gerou Jesus chamado Cristo » [26]. Deste modo perpetuou-se o testemunho da forma original postulada pela crítica histórico-literária e recuperada pela crítica textual com a descoberta do *SyrS* e com a publicação do referido diálogo. Além disso, conseguiu-se desvendar o enigma das diversas variantes de Mt 1,16 reconstruindo o processo evolutivo que as explica umas a partir das outras, segundo a hipótese de Merx. Assim, convergem no mesmo ponto, de modo espectacular, a crítica histórica e a crítica textual, testemunhando que a primeira forma literária da genealogia de Mateus (Mt 1,1-17) assentava no pressuposto da paternidade física de José, confirmando a tese liberal, segundo a qual a tradição cristã da filiação davídica de Jesus, em função da qual se formaram as genealogias e a lenda do nascimento em Belém, cidade de David, não só desconhecia a conceição virginal mas assentava no pressuposto contrário, isto é, na paternidade física de José.

Contra a presente hipótese levantou-se a autorizada voz de Th. ZAHN [27], para quem a genealogia de Mateus do princípio ao

---

[25] Texto publicado por F. C. CONYBEARE, in *Anecd. Oxon. Class.* Ser. 8 (1898) 76 (Cf. P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2961).

[26] Cf. P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2961-63; id., *Jungfrauengeburt* 85-93; id., *Mat. 1,16,* 69-75. Schmiedel opõe-se a F. C. Conybeare (cf. atrás, nota 25) para quem o texto citado é o original do qual derivam todos os outros (cf. SCHMIEDEL, *Mary* 2961; id., *Jungfrauengeburt* 88-90). Schmiedel é seguido por L. KÖHLER, *Geburtsges.* 217s. Sobre a opinião contrária de F. C. BURKITT cf. adiante, n. 113.1. Opõem-se E. RIGGENBACH, *Bemerkungen zum Text von Mat. 1,* in *SThZ* 31 (1914) 241-249; F. C. BURKITT, *Evangelion da-Mepharreshe. The Curetonian Version of the Four Gospels* II (Cambridge 1904) 265s; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 105-114.

[27] Cf. Th. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus* = KNT 1 (Leipzig 1903) 37-68; id., *Einleitung in das Neue Testament* II (Leipzig 1899) 270-293. Com Zahn alinha

fim pressupõe polemicamente a conceição virginal. Com efeito, o seu escopo primário não é o de demonstrar a filiação davídica de Jesus, mas o de esboçar a história de Israel, culminada em Jesus. Objectivo secundário da mesma é o de sublinhar, em contraste com o nascimento virginal de Jesus posto em questão pela calúnia dos judeus, certos momentos pecaminosos da linhagem de David recordando nomes como Tamar, Rahab, Rute e a mulher de Urias.

J. WEISS [28] reconhece na menção das referidas mulheres intencionalidade apologética a favor da conceição virginal, mas atribui-a à revisão redaccional do evangelista visivelmente interessado na defesa apologética daquele motivo (cf. Mt 1,18-25).

F. SPITTA [29] acha sem fundamento a opinião de Zahn e insuficiente a explicação de J. Weiss. Constata, pelo contrário, que na literatura rabínica nunca Tamar, Rahab, Rute e a mulher de Urias são colectiva ou individualmente repreendidas ou mesmo desprezadas como pecadoras. Rute aparece constantemente como símbolo da virtude e é magnificada por fazer parte dos antepassados de David. Spitta não descobre denominador comum entre estas e Maria, a não ser o facto de todas elas pertencerem à linha genealógica de Jesus. Spitta certamente não conseguiu saber porque razão estas e só estas foram dignas de menção, todavia é mérito seu ter descartado a motivação apologética [30].

R. SEEBERG [31], porém, pensa ter individuado o denominador comum das referidas mulheres na sua condição de estrangeiras, intencionalmente posta em relevo na expressão « da de Urias » (ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου, Mt 1,6), usada em vez do seu nome « Batseba ». Tal substituição foi intencional, para acentuar a sua condição de estrangeira em virtude do seu matrimónio com um estrangeiro, Urias, o hetita. De tal denominador comum segue-se, para Seeberg, que

---

toda a ala conservadora: R.H. GRÜTZMACHER, *Jungfrauengeburt* 4-7; G.H. BOX, *Nar. of Nativity* 85s; A. SCHLATTER, *EvMt*³ 1-7; K. BORNHÄUSER, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu* (Gütersloh 1930) 22-36; J.G. MACHEN, *Virgin Birth* 176-187; 229-233.

[28] Cf. J. WEISS, *Evangelien*² 234.

[29] Cf. Fr. SPITTA, *Die Frauen in der Genealogie Jesu bei Matthäus*, in *ZWTh* 54 (1912) 1-8.

[30] Cf. adiante n. 1.5 = Excurso: *Apologia da conceição virginal*, nota 261.

[31] Cf. R. SEEBERG, *Die Herkunft der Mutter Jesu*, in Festschrift für N. BONWETSCH (Göttingen 1907²) 13-24; id., *Christliche Dogmatik* II (Leizpig 1925) 180.

Maria não é israelita de puro sangue. Uma ulterior confirmação encontra-a, o mesmo autor, nas referências históricas a um certo Pantera [32]. Este não foi o sedutor de Maria [33], nem o pai de José [34], mas o pai de Maria, possivelmente prosélito egípcio casado com uma irmã de Isabel. Sendo assim, a genealogia reflecte uma polémica acerca da messianidade de Jesus, por não ser israelita de puro sangue; circunstância sem significado — pretende sublinhar o autor da genealogia com a menção daquelas mulheres.

Portanto, a genealogia na sua forma original, já com a menção das mulheres, não pressupunha a conceição virginal, pelo contrário, assentava na paternidade física de José como último elo da cadeia genealógica entre Jesus e David.

Além de não explicar outras características da genealogia a explicação de Seeberg é tão inverosímil, particularmente acerca da origem não-israelita de Maria, que não conseguiu adesões significativas [35].

Seja qual fôr a explicação da referência às mulheres e a história da redacção da genealogia de Mateus, crêem ainda hoje muitos exegetas e teólogos que esta só pôde nascer em função da filiação davídica sob a pressuposição da paternidade física de José, devendo-se a forma actual à refundição redaccional. Por conseguinte o círculo responsável pela sua primeira forma desconhecia a conceição virginal; isto é, a cristologia primitiva assentava precisamente no pressuposto da paternidade física de José. A forma actual da genealogia testemunha a necessidade recente de a todo o custo harmonizar a filiação davídica e a conceição virginal [36].

---

[32] Cf. adiante n. 1.5 = Exc.: *Apologia da con. virginal.*

[33] Cf. ORIGENES, *C. Celsum* I 28, 32, 33, 69.

[34] Cf. EPIFÂNIO, *Adv. Haer.* 78,7.

[35] Adoptam a explicação de R. Seeberg: E. HIRSCH, *Frühges.* II 324; G. STÄHLIN, Maria, RGG³ IV 748; W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung* (München 1963) 17. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus* = KEK, Sonderband 1 (Göttingen 1956) 5, vê na origem galileiana de Maria uma certa analogia com a condição de estrangeira « nach Blut und Glauben » daquelas mulheres. Todavia da citação das mesmas prefere reter apenas o pensamento: « Gottes Weg ist oft der Umweg » (*ibid.* 5). Opõem-se expressamente à opinião de Seeberg: M. S. ENSLIN, *Stories of the Nat.* 337: H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im NT* = AASF B 158 (Helsinki 1969) 59: « Dabei ist aber allzu viel zwischen den Zeilen gelesen worden ».

[36] Cf. E. KLOSTERMANN, *MtEv*³ 2s; F. HAUCK, *Das Evangelium des Lukas* = ThHK 3 (Leipzig 1934) 26; E. BRUNNER, *Dogmatik* II (Zürich 1960²) 420; H. CON-

3. *Autonomia de Mt 2*

Já P. W. SCHMIEDEL [37] estranhara a presença da referência crono-geográfica em Mt 2,1 e não em Mt 1,18, deduzindo daí que o cap. II não pressupõe os acontecimentos narrados em Mt 1,18-25 [38], tanto mais que pode ser perfeitamente lido sob a pressuposição da paternidade física de José. De igual maneira para W. SOLTAU [39] Mt 2 não pressupõe a conceição virginal, pelo contrário, assenta na antiga tradição, segundo a qual Jesus é filho de José, da estirpe de David, nascido em Belém e residente em Nazaré. « Só se José, da estirpe de David, era o pai de Jesus, é que a narração tem verdadeira razão de ser, caso contrário, não! » [40]. A autonomia de Mt 2 será posta em particular relevo pela crítica das formas [41].

ZELMANN, *Théologie du NT* (Paris 1969) 89; id., *Jesus Christus,* RGG³ III 627; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus* = ThHK 1 (Berlin 1968) 60; H. Frhr. v. CAMPENHAUSEN, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* = SHAW.PH 1962/63, 3. Abh., 8; W. DELIUS, *Marienverehrung,* 13s; G. STRECKER, *Der Weg*³ 38. 89. 245. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* = FRLANT 83 (Göttingen 1966³) 242s, conjectura sem qualquer demonstração, que a forma original constava apenas de uma lista de David até Jesus. A actual forma deve-se à sua subordinação ao motivo da conceição virginal. Para o efeito fez-se recuar até Abraão, introduziu-se a menção das mulheres, deu-se a estrutura numérica actual e modificou-se o v. 16. Hahn não o diz, mas segue-se que da forma original não faziam parte os vv. 1 e 17. Hahn é seguido por R. H. FULLER, *The Foundations of the New Testament Christology* (London 1965) 163. 190. A opinião de Hahn pretende superar as dificuldades que os autores antes mencionados não tomam em consideração, mas, ao fim de contas, é pura conjectura, compreensível à luz da crítica histórica à conceição virginal, mas inadmissível à luz de uma sã crítica literária. Opõem-se-lhe expressamente: Ph. VIELHAUER, *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfung der Thesen Ferdinand Hahns,* in *EvTh* 25 (1965) 62; C. BURGER, *Jesus als Davidssohn* = FRLANT 98 (Göttingen 1970) 100s; H. CONZELMANN, *Théologie du NT* 89, nota 1: « Mais c'est un postulat pur ».

[37] Cf. P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2959s.

[38] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 259; A. v. HARNACK, *Beiträge* IV 104, nota 3; K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen*² 309; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 98. G. STRECKER, *Der Weg*³ 52, crê, pelo contrário, tratar-se de um inciso redaccional em função da tendência histórico-biográfica de Mateus.

[39] Cf. W. SOLTAU, *Geburtsges.* 17.

[40] *L. cit.*

[41] Cf. adiante n. 1.2, nota 115.

4. *Isolamento de Mt 1,18-25.*

O silêncio do ev. de Mateus, a autonomia de Mt 2 e a hostilidade da genealogia implicam o isolamento total de Mt 1,18-25 como unidade literária e como testemunho da conceição virginal. Isolamento proclamado pela crítica histórica, interessada na proscrição da conceição virginal como motivo recente, desconhecido dos estratos mais antigos do NT, em contraste com as tradições cristológicas fundamentais (filiação davídica e filiação divina eterna) e até com certas tradições e notícias sobre a família, terra natal e genealogia de Jesus. Em tal situação a precariedade histórica é palpável. Qual o veredicto da estrutura literária de Mt 1,18-25?

A - *Estrutura literária de Mt 1,18-25*

a - A crítica mais afecta à escola da história comparada das religiões não sentiu necessidade de analisar a estrutura literária de Mt 1,18-25. Praticou pura e simplemente crítica histórica em função da demonstração da não-historicidade da conceição virginal [42]. Por um lado, pôs em relevo o seu isolamento do contexto geral do NT, do ev. de Mateus e até de Mt 1-2, onde está em contraste com a genealogia e com o nascimento em Belém, ambos em função da antiga tradição segundo a qual Jesus é « da semente de David ». Por outro lado, sublinha o carácter lendário do seu contexto (Mt 1-2): a) a geneologia é uma composição artificiosa, em função da doutrina da filiação davídica, sem o mínimo valor histórico, como o patenteia o seu confronto com a genealogia de Lucas e a sua própria estrutura numérica em função da qual se suprimiram algumas gerações. b) Mt 2 também não oferece a mínima credibilidade histórica por se tratar de uma criação literária em função da doutrina sobre a proveniência betleemita do Messias e sua harmonização com o dado histórico de Nazaré, sua terra natal. Além disso, as analogias pagãs de Mt 2 documentam bem o seu carácter lendário.

A patente não-historicidade do contexto não permite abrir uma excepção para Mt 1,18-25 ou para o seu motivo central, a conceição

---

[42] Autores dignos de menção: H. Usener, *Weihnachtsfest*[2] 71-83; id., *Geburt und Kindheit* 161-187; J. Hillmann, *Kindheitsges.* 257-261; P. Rohrbach, *Geboren*[4] 1-49; O. Pfleiderer, *Das Urchristentum. Seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang* I (Berlin 1902[2]) 549-555. 693; P. W. Schmiedel, *Mary* 2954-64; J. Häcker, *Jungfrauengeburt* 18-61; W. Soltau, *Geburtsges.* 1-32; E. Meyer, *Ursprung* I 52-70; C. Clemen, *RelGesErkl. des NT*[2] 115. 192-202.

virginal, certamente em maior desvantagem do que a filiação davídica da genealogia e do cap. II, tanto pelo seu maior isolamento no NT e evidente carácter tardio, como também e sobretudo em virtude dos paralelismos pagãos. A estrutura literária de Mt 1,18-25 resulta, portanto, lendária, porque mítico-lendário é o seu contexto e o seu motivo nuclear.

Hoje, porém, ninguém aceita semelhante processo analítico, cujos pontos de partida e de chegada são os pressupostos apriorísticos da velha escola da história comparada das religiões, sistematicamente difidente do sobrenatural e mais atenta às analogias pagãs do que às naturais raízes judaico-veterotestamentárias [43].

b - Entre exegetas e teólogos, em linha paralela à anterior, nega-se decididamente que Mt 1,18-25 possua carácter lendário. Para J. Weiss [44] não se trata de uma narração propriamente dita. Em contraste com a normal técnica narrativa, Mateus constata abruptamente que a gravidez de Maria se deve ao Espírito Santo. Não apresenta José e Maria — pressupõe o seu conhecimento. Não situa os acontecimentos crono-geograficamente. Desde o primeiro instante, pressupondo o conhecimento dos leitores acerca das circunstâncias e do próprio motivo da conceição virginal, concentra toda a sua atenção num único ponto, o ponto contestado pela calúnia dos judeus: adultério ou conceição virginal? Adultério não, porque José, sendo justo, não repudiou Maria, como seria de lei, mas, pelo contrário, obedecendo à vontade expressa de Deus recebeu-a em sua casa e deu o nome ao neonato. Tudo isto se passou para que se cumprisse a profecia (Is 7,14). Toda a perícopa está, pois, em função exclusiva da apologia: a constatação da gravidez, suspeita de José, conflito com a lei, esclarecimento e missão divina, legitimação profética e execução obediente das ordens.

Mateus não é o criador do motivo, nem o seu primeiro divulgador — pressupõe-no bem conhecido e enraizado na tradição cristã — « mas o seu primeiro apologeta », precisa P. Wernle [45]. Ad-

---

[43] Cf. sobretudo a crítica de A. v. Harnack, Rec. a H. Usener, *Weihnachtsfest* (Bonn 1889), in *ThLZ* 8 (1889) 199-212; id., *Beiträge* IV 95-105; cf. ainda J. Weiss, *Synoptische Frage,* in *ThR* 6 (1903) 207-209.

[44] Cf. J. Weiss, *Evangelien*² 234-236.

[45] P. Wernle, *SynFrage* 190. Defendem a estrutura apologética de Mt 1,18-25: H. J. Holtzmann, *Synoptiker*³ 190; J. Weiss, *Evangelien*² 234s; E. Petersen, *Geb. des Heilandes* 9s; A. v. Harnack, *Beiträge* IV 99-104.

mitindo a presente hipótese, a estrutura literária de Mt 1,18-25 é mais recente do que o próprio motivo e pressupõe um enraizamento deste na fé cristã, capaz de provocar o escândalo entre os judeus e a correspondente reacção apologética de Mateus [46]. Neste caso, da precariedade histórica da roupagem literária tanto de Mt 1 como de Mt 2, não é possível tirar conclusões históricas sobre a conceição virginal, que dela se desprende como elemento autónomo ainda mais antigo. Qual o seu ambiente de origem?

B - *Fontes de Mt 1,18-25*

a - Em virtude da sua não-historicidade (garantida pela crítica histórica), da inexistência do motivo da conceição virginal no judaísmo e principalmente da profusão de paralelismos pagãos, os cultores da história comparada das religiões e seus simpatizantes não duvidam da origem helenista de Mt 1,18-25 e de Mt 2. « Todas as características », precisa Usener, « têm as suas raízes em concepções míticas da antiguidade » [47]. De facto — votando ao total esquecimento o mundo judaico-veterotestamentário, com os seus motivos e géneros literários — Usener aponta analogias pagãs para cada um dos episódios e motivos de Mt 1,18-2,23, hipotizando ter sido no tempo de Nero « que a lenda do nascimento divino de Cristo começara a formar-se entre o povo cristão » [48]. Cristo é o único Senhor e Salvador do mundo, digno de ser adorado pelos povos, porque o único nascido de Deus. Todavia é perseguido pelo soberano rival: o imperador romano. A situação dos cristãos sob a perseguição de Nero é, pois, lendariamente projectada no nascimento e infância de Jesus segundo o esquema do motivo universal da perseguição movida pelo soberano reinante ao seu rival recém-nascido e subsequente salvação providencial deste, devida à divindade protectora que o gerou e o predestinou a Salvador do povo [49]. Para o efeito,

---

[46] Cf. A. v. HARNACK, *Beiträge* IV 99-104. Harnack crê que a conceição virginal nasce precisamente da polémica (cf. adiante n. 5.3.).

[47] H. USENER, *Weihnachtsfest* 79.

[48] H. USENER, *Geburt und Kindheit* 185. Cf. atrás n. 11.1, nota 4; cf. adiante n. 6.1.

[49] G. GUNKEL (*Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT* = FRLANT 1, Göttingen 1910², 69s) exprime este princípio nos termos seguintes: « Immer ist es der alte König, der den neuen Herrscher, der nach dem Orakel geboren werden soll, verfolgt; aber wider Erwarten wird das Kind durch ein Wunder gerettet, und das

prestara-se maravilhosamente a figura sanguinária de Herodes. Outras motivações concretas foram colhidas da história de Marathus e subsequente decisão do Senado Romano, da viagem de Tiridates e do motivo universal da estrela pré-anunciadora de nascimentos históricos. Por sua vez, a conceição virginal tem as suas raízes inegáveis no esquema greco-romano subjacente à lenda de Platão, Alexandre, Augusto e outros [50].

Segundo Usener tanto os motivos, como a sua roupagem lendária, formaram-se « em território pagão » [51], certamente em círculos helenisto-cristãos da Ásia Menor [52]. O redactor limitou-se a coligir as diversas lendas orais [53] e a legitimá-las por meio das citações proféticas. Deste modo « sigilou-se para sempre o nascimento divino de Cristo » [54]. « Tornou-se evangelho » [55].

A inverosimilhança da hipótese da história comparada das religiões decorre do seu próprio método, totalmente indiferente ao verdadeiro contexto, forma, conteúdo e intencionalidade redaccional da literatura neotestamentária. O equívoco destes autores torna-se sobretudo patente à luz da crítica literária posterior.

b - Para a corrente exegético-teológica [56] os paralelismos pagãos não explicam a linguagem, o estilo, a mentalidade e cultura judaico-palestinense e o colorido veterotestamentário (mais vasto do que as citações reflexivas dos dois primeiros capítulos de Mateus). Além disso, as histórias judaicas sobre o nascimento e infância de Moisés fornecem um paralelismo mais adequado à narrativa da infância segundo Mateus. Relativamente a Mt 1,18-25 sublinha-se, dum modo especial, o carácter hebraico da sua linguagem, dos seus

---

Orakel geht schließlich doch in Erfüllung» (p. 69s).

[50] Sobre os paralelismos pagãos de Mt 1-2 cf. sobretudo: H. USENER, *Weihnachtsfest*² 71-83; id., *Geburt und Kindheit* 183-187; J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 260s; H. GUNKEL, *RelGesVerst. des NT*² 68-70; W. SOLTAU, *Geburtsges.* 2-28; E. MEYER, *Ursprung* I 54-63; C. CLEMEN, *RelGesErkl. des NT*² 115. 120s. 192-202. Cf. adiante nn. 6.2; 67.3.

[51] H. USENER, *Geburt und Kindheit* 184.

[52] H. GUNKEL (*RelGesVerst. des NT*² 68) pensa, pelo contrário, que tudo se passou no ambiente judaico-palestinense: « Die Erzählung bei Matthäus, wenigstens dem Grundstock nach, [ist] judenchristlich » (p. 68).

[53] Cf. H. USENER, *Geburt und Kindheit* 163.

[54] *Ibid.* 186.

[55] *Ibid.* 187.

[56] Cf. atrás n. 112.4, A, b, nota 45.

motivos e do seu pensamento: a) é « concepção judeo-cristã », pensa J. WEISS, a imagem não política de Messias subjacente ao nome « Jesus », como « Salvador dos pecados do seu povo ». « A fundamentação só é evidente para aquele que sabe que o nome Jesus (Jeshua = Jehoshua = Josua) significa: 'Javé é salvação'. Infere-se desta frase que o nosso evangelho foi originariamente escrito em hebraico (aramaico) para hebreus » [57]. b) Usos e costumes palestinenses sobre noivado, matrimónio, repudiação da adúltera e direito paterno de dar o nome. c) A mentalidade subjacente à designação de « justo » para exprimir a atitude de fidelidade à lei e de compaixão para com Maria. d) Epifania angélica κατ'ὄναρ. « Sonhos », opina H. J. HOLTZMANN, « constituem a forma na qual a palavra divina é dirigida aos não-profetas (Gen 20,3.6; 28,12; I Reg 3,5; Job 33,15; Jo 3,1; é excepção Jer 31,26) » [58]. e) A estrutura apologética de Mt 1,18-25 é sem dúvida alguma o melhor indício do seu carácter judeo-cristão, por a enquadrar no contexto geral da polémica entre judeus e cristãos acerca da messianidade de Jesus [59].

À luz das características anteriores não restam dúvidas acerca da sua origem judeo-cristã e possivelmente palestinense, embora não seja fácil destrinçar entre redacção e tradição, pensa P. WERNLE [60]. Além disso, nenhum dos autores em questão tenta individuar elementos literários anteriores à polémica. Uma coisa é clara para todos: a composição literária depende da polémica e esta da fé na conceição virginal, isto é, este motivo é o elemento mais antigo de Mt 1,18-25 e o seu ambiente original é o judeo-cristianismo. De onde recebeu o judeo-cristianismo este motivo? A este respeito divergem os autores: Harnack atribui-o ao próprio judeo-cristianismo palestinense, ao passo que os restantes o atribuem ao cristianismo helenista [61].

---

[57] J. WEISS, *Evangelien*² 235; cf. também A. v. HARNACK, *Beiträge* IV 98s.

[58] H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*³ 189.

[59] Cf. P. WERNLE, *Syn. Frage* 190; H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*³ 190; J. WEISS, *Evangelien*² 234s; A. v. HARNACK, *Beiträge* IV 99: « Von dem Boden Palästinas kann also unsere Geschichte schlechterdings nicht entfernt werden, sie ist aus den Kontroversen entstanden, die sich auf diesem Boden über den Ursprung Jesu erhoben haben ». Sobre a data em que surgiu tal controvérsia Harnack opina: « Allein es gibt nicht nur keine Anhaltspunkte für die Hypothese, das feindselige Gerede der Juden sei erst nach der Zerstörung Jerusalems aufgenommen, sondern es ist sogar viel wahrscheinlicher, daß es schon sehr frühe begonnen hat » (*l. cit.*).

[60] Cf. P. WERNLE, *Syn. Frage* 189s.

[61] Cf. adiante sobre Harnack, n. 5.3; sobre a origem helenista, n. 7.1.

5. *Conclusão*

De todos os modos, à parte a discussão sobre a sua origem última, retendo as premissas postas pela presente corrente, são inevitáveis as seguintes conclusões: a) o carácter a-histórico da forma literária de Mt 1,18-25 e de Mt 2 não afecta o motivo da conceição virginal, que se desprende da roupagem literária como elemento autónomo mais antigo do que a forma literária e do que a própria polémica; b) Mateus, os seus leitores e os círculos judeo-cristãos implicados na polémica acreditavam na conceição virginal como facto histórico; c) a ausência de qualquer coloração mitológico-teogâmica em Mt 1,18-25, sublinhada pela presente corrente [62], não se deve à actividade depuradora de Mateus; mas é certamente uma característica da forma anterior à polémica, caso contrário os caluniadores judeus não se limitariam à acusação de adultério, mas com absoluta razão teriam denunciado semelhante infâmia. Mt 1,18-25, porém, não denota a mínima reminiscência de tal polémica. Daqui segue-se que estes círculos judeo-cristãos eram alérgicos à teogamia.

Em suma, *a tradição subjacente a Mt 1,18-25 manifesta-se, não como importação da última hora, mas como crença antiga de comunidades judeo-cristãs profundamente ortodoxas.*

* * *

11.3. *Mt 1-2 forma uma unidade literária*

Uma terceira tendência sublinha, em contraste com as anteriores, a unidade redaccional de Mt 1-2. Já em 1899 P. WERNLE chamava a atenção para a dificuldade em separar a redacção da tradição, em virtude da forte refundição redaccional dos materiais tradicionais de Mt 1-2, « na forma actual totalmente obra sua » (de Mateus) [63]. Os artigos de H. USENER e da P. W. SCHMIEDEL na *Encyclopaedia Biblica* de CHEYNE and BLACK [64] com a tese da inter-

[62] Cf. J. WEISS, *Evangelien*² 235: « Es ist nun aber sehr bemerkenswert, wie die Vorstellung bei unserm Evangelisten nicht in der kraß mythologischen Form griechischer Sagen auftritt ». E. PETERSEN, *Geb. des Heilandes* 10: « Seine reineren Gottesvorstellungen bewahren ihn davor, ähnliches zu erzählen, wie die griechische Mythologie von dem Umgang der Götter mit sterblichen Weibern zu berichten wußte ». Cf. ainda A. v. HARNACK, *Beiträge* IV 100, nota 1; 102, nota 1.

[63] P. WERNLE, *Syn. Frage* 189. Cf. H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*³ 195.

[64] Cf. CHEYNE and BLACK (ed.), *Encyclopaedia Biblica* (London 1902). Os referidos artigos são: P. W. SCHMIEDEL, *Mary,* III 2954-2969; H. USENER, *Nativity*

polação de Mt 1-2 e de Mt 1,18-25 (Schmiedel) provocaram uma forte reacção nos ambientes anglo-saxónicos. De entre muitas, são de destacar as vozes insuspeitas de F. C. BURKITT [65], G. H. BOX [66] e de V. TAYLOR [67].

1. F. C. BURKITT conclui, à luz da análise literária, que « os dois primeiros capítulos do primeiro evangelho são obra das mesmas mãos do resto do evangelho » [68]. Mais, « se a história da natividade (Mt 1,18-2,23) não é parte integrante do primeiro evangelho deve ser tida por uma das mais hábeis adaptações literárias; veredicto este inadmissível para qualquer criticismo são » [69]. Com efeito, Mt 1-2 apresenta as mesmas características estilísticas e a mesma tendência doutrinal do resto do evangelho: a) a mesma predilecção pelas citações do AT e o mesmo modo de citar; b) a mesma predilecção pelo sonho [70]; c) as mesmas peculiaridades linguísticas [71]; d) o conteúdo também quadra perfeitamente com o esquema doutrinal do evangelho, cujo escopo específico é o de apresentar Jesus como legítimo herdeiro da casa régia de David [72]. Nesta perspectiva « a genealogia apresenta a linhagem régia de Jesus Cristo, enquanto a história da natividade mostra o susto do usurpador Herodes, ao apreender que nos seus domínios acabava de nascer o legítimo soberano » [73]. Todavia a simples filiação davídica não era suficiente para legitimar o Messias, pois muitos eram os descendentes de David. Impunha-se

---

(*-narratives*), III 3340-3352. Este artigo de Usener apareceu em tradução alemã sob o título: *Geburt und Kindheit Jesu,* in *ZNW* 4 (1903) 1-21 e ainda em *Vorträge und Aufsätze* (Leipzig 1907) 159-189. Citamos por este último.

[65] Cf. F. C. BURKITT, *Ev. da-Mepharreshe* II 258-266.

[66] Cf. G. H. BOX, *Nar. of the Nativity* 80-101; id., *Virgin Birth,* in *DCG* II 804-809; id., *The Virgin Birth of Jesus* (London 1916).

[67] Cf. V. TAYLOR, *Virgin Birth* (Oxford 1920).

[68] F. C. BURKITT, *Ev. da-Mepharreshe* II 258.

[69] *Ibid.* 259.

[70] « The same machinary of dreams which is employed later on in the story of Pilate's wife (27,19), itself an incident peculiar to Matthew » (*l. cit.*).

[71] A respeito das peculiaridades linguísticas Burkitt remete para J. HAWKIN's, *Horae Synopticae* 4-7; « it is sufficient here to note that in the short compass of Matt I and II — only 48 verses in all, 16 of which are taken up with a genealogy — we find of the characteristic Matthaean words ἀναχωρεῖν, λεγόγενος (with names), ὄναρ, πληροῦσθαι, ῥηθέν, σφόδρα, τότε, φαίνεσθαι » (F. C. BURKITT, *op. cit.* 259).

[72] « The Gospel according to Matthew may well be *called The Book of Jesus Christ, The Son of David* » (*l. cit.*).

[73] *L. cit.*

demonstrar que Jesus era *o* Filho de David no qual se cumpriram as promessas feitas a David. Mateus alcança tal objectivo através dos milagres que acompanham o nascimento e a infância de Jesus, verdadeiro adimplemento de profecias. « Os pontos que Mateus quer inculcar aos seus leitores são a *realidade física* do nascimento de Cristo de uma virgem e a *legalidade* da sua ascendência davídica » [74]. Portanto, segundo Burkitt, a conceição virginal desempenha uma função imprescindível no processo demonstrativo da messianidade de Jesus, assente, esta, na filiação davídica legal.

Para Burkitt a genealogia pretende demonstrar exactamente que « Jesus, chamado Cristo », é o legítimo herdeiro de David, sem contudo pretender ser exposição de factos físicos. A sua extrema artificialidade, patente nas lacunas, arbitrariedades, simetria numérica e menção das mulheres, não permite pensar numa lista autêntica dos antepassados de José, não sendo, por isso, possível inferir da mesma a paternidade física daquele, mesmo que a forma original do v. 16 fosse do seguinte teor: « e José gerou Jesus ». Tanto mais que, sendo uma « composição do próprio evangelista » [75], não o pode contradizer. Portanto o conteúdo meramente legal da genealogia é independente da questão textual do v. 16.

Relativamente à questão textual do v. 16 Burkitt é da opinião: a) que o *SyrS* [76], embora reproduzindo acuradamente o texto original da antiga versão síria da qual dependem as restantes variantes sírias, é pura e simplesmente uma paráfrase da variante ocidental (grupo Ferrar: Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ, ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον χριστόν) devida ao tradutor sírio que referiu ᾧ simultaneamente a ἐγέννησεν e a μνηστευθεῖσα. O facto é que o *SyrS* não é retrovertível em grego. Só se explica como corrupção do texto ocidental e este como corrupção do texto

[74] *Ibid.* 260.

[75] *L. cit.* « I cannot believe that any document underlies it. On the contrary, I believe that it is the composition of the Evangelist himself » (*l. cit.*). Características de Mt seriam o uso de λεγόμενος (v. 16), « and the objective way that the writer speaks of " the Christ " in v. 17 is quite in the manner of Matt 11,2 » (*l. cit.*).

[76] Cf. *ibid.* 262-265. Comparar atrás n. 112.2. Aceitam a crítica textual de Burkitt: E. LOHMEYER, *EvMt* 6: « am besten begründet scheint noch immer der von F. C. Burkitt zu sein »; M. D. JOHNSON, *The purpose of the biblical genealogies with special reference to the setting of the genealogies of Jesus* = MSSNTS 8 (Cambridge 1969) 185: « The best explanation for origin of the SyrS reading is still that of Burkitt ».

original, que por sua vez não podia omitir a referência a Maria em virtude da menção das mulheres, irregularidades centradas na máxima irregularidade representada por Maria. Por outra parte, Burkitt crê que a estrutura da genealogia não permite qualquer intercalação entre o sujeito e o verbo (Jacob gerou José e José gerou Jesus), insinuando, assim, que só a variante canónica satisfaz estes dois requisitos com « Jacob gerou José, o esposo de Maria da qual nasceu Jesus », aludindo simultaneamente a algo de invulgar na geração de Jesus, preparado pela menção das mulheres e explicado em Mt 1, 18-25. b) Burkitt opina ainda que o texto referido pelo judeu, no diálogo de Timóteo e da Áquila [77], não reflecte a existência da variante « e José gerou Jesus », mas reproduz a sua interpretação pessoal do texto canónico. Com efeito, o judeu pensa que segundo Mt 1,16 (« Jacob gerou José, o marido de Maria da qual nasceu Jesus chamado Cristo ») Jesus foi gerado por José, de Maria, sem a mínima alusão à conceição virginal. Este seria o significado — conclui Burkitt do contexto do diálogo e do uso de καί [78] — da frase que se segue ao texto canónico « ... e (= pois bem) José gerou Jesus chamado Cristo, do qual estamos falando, e diz que [o] gerou de Maria » [79].

---

[77] Cf. F. C. BURKITT, *Ev. da-Mepharreshe* II 265s. Comparar atrás n. 112.2 e notas 25 e 26. Segundo Burkitt a passagem é do seguinte teor: « The Christian says: "Yes, ... from Abraham [Jesus] derives his flesh ".

The Jew says: " How was he born? Tell me his genealogy ".

The Christian says: " Thine own mouth hath declared it when reading the Old and New Testament, and dost thou not know this? ".

The Jew says: " There is a genealogy in the Old Testament, and in the New there is one Matthew (ἐν τῷ κατὰ ματθαία, *sic*), and it runs thus, *Jacob begat Joseph the husband of Mary, from was born Jesus that is called Christ.* And [so] Joseph begat Jesus that is called Christ, about whom we are talking, it says he begat [him] from Mary " » (*ibid.* 265).

[78] Aquele καί (καὶ Ἰωσὴφ ἐγέννησεν ...) dever-se-ia traduzir por « pois bem », segundo a analogia com outra passagem do mesmo diálogo (cf. *ibid.* 265).

[79] É significativo que o referido diálogo cite ainda duas vezes Mt 1,16, mas modificando a expressão τὸν ἄνδρα Μαρίας em τὸν μνηστευσάμενον Μαριάμ (p. 88) e ᾧ μνηστευθεῖσα Μαρία (p. 76). Burkitt vê nestas variantes apenas uma certa instabilidade da expressão « o marido de Maria » (cf. *ibid.* 265). Qual a razão dessa instabilidade, depois de na boca do judeu ter sido posta a leitura canónica com toda a exactidão? Admitindo a tese de Burkitt, segundo a qual o judeu interpreta a leitura canónica contra a conceição virginal, não se explicarão aquelas variantes como tentativas de explicitar melhor a alusão à conceição virginal? Não terá nascido

Por conseguinte, a crítica textual não pode falar de um texto original pré-mateana do seguinte teor « e José gerou Jesus chamado Cristo », conclui Burkitt contra a crítica textual de A. Merx, de P. W. Schmiedel e de outros. Mas, mesmo que tal fosse o texto original a crítica da estrutura e do conteúdo não permite dele tirar conclusões de tipo histórico acerca da paternidade física de José [80].

À mesma conclusão chegaram, independentemente, entre outros, Th. ZAHN [81] e D. VÖLTER [82], para os quais a forma canónica de Mt 1,16 é a original. Aceitando a crítica textual e literária de F. C. BURKITT resulta que o evangelho de Mateus foi planeado com a narrativa da infância e esta foi concebida com as partes de que consta hoje. Tal conclusão é sobretudo importante relativamente à genealogia (Mt 1,1-17), a qual nunca existira subordinada à paternidade física de José, mas desde o início fora concebida sob a pressuposição da conceição virginal. Portanto da genealogia e de Mt 2 não é possível concluir a existência de tradições pré-mateanas baseadas na pressuposição contrária à conceição virginal.

2. G. H. BOX [83] não se afasta desta conclusão ao acentuar com especial ênfase que Mt 1,18-25 é a sequência natural da genealogia, qualquer que seja a leitura de Mt 1,16 e que os dois primeiros capítulos, no todo e nas suas partes, são « obra do compilador do primeiro evangelho » [84], o qual servindo-se da técnica midráchica — óptima para inculcar certos factos e crenças aos seus correlegionários especialmente sensíveis a tal género literário cheio de engenho e de fantasia — apresenta Jesus como o Messias, herdeiro escatológico de David e segundo Moisés, aquele que salvará o povo dos seus pecados.

---

a variante ocidental dessa mesma preocupação? Neste caso teríamos um novo indício a favor da originalidade da forma canónica.

[80] Cf. *ibid.*, 262. « Whatever our decision be, the question is only a matter of literary criticism, not of historial fact », adverte Burkitt aos que « believing that this genealogy must have been based on an early document » (*l. cit.*) crêem que o *SyrS* representa uma fase mais antiga, na qual ainda se reflecte o original pré-mateano.

[81] Cf. Th. ZAHN, *EvMt* 65; id., *Einleitung* 274. 291-293; cf. atrás n. 112.2, nota 27.

[82] Cf. D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit* 82-89. « Aus dieser Darlegung ergibt sich, daß unser gewöhnlicher griechischer Text Matth. 1,16 in der ursprünglichen Form enthält » (*ibid.* 85).

[83] Cf. G. H. BOX, *Nar. of the nativity* 80-81; id., *Virgin Birth* in DCG II 804-809; id., *The Virgin Birth of Jesus* (London 1916).

[84] G. H. BOX, *Nar. of the Nativity* 84.

É especial mérito de Box ter descoberto que só o midrash explica a enorme artificialidade da genealogia, a defesa apologética da conceição virginal através da conjunção dos nomes Emmanuel e Jesus e o paralelismo tipológico Jesus-Moisés: a) Com efeito, a genealogia é um comentário midráchico em termos genealógicos — cujo único fundamento histórico é a ascendência davídica da família de José — com o objectivo didáctico de apresentar Jesus como o herdeiro escatológico de David [85], preparando simultaneamente o trecho seguinte sobre a conceição virginal através da menção das mulheres. b) Mt 1,18-25 pretende defender apologeticamente a conceição virginal, unindo-a indissoluvelmente à missão redentora de Jesus através de Is 7,14. Com efeito, segundo a teologia da cruz, Jesus é aquele que salva o povo dos seus pecados, em surpreendente concordância com o significado do seu nome e com o conteúdo profético do nome Emmanuel (Deus [Salvador] entre nós). Portanto sendo Jesus o Emmanuel é também o Filho da Virgem. Por essa razão é injustificada a suspeita de José e falsa a calúnia dos judeus. c) É ainda a técnica midráchica que em função do paralelismo Moisés--Jesus — sublinhando apologeticamente contra os judeus a superioridade de Jesus — o leva à composição de Mt 2 cheia de erudição, engenho e fantasia, servindo-se do próprio midrash judaico sobre o nascimento e infância de Moisés, assim como de outros materiais. A base histórica é certamente exígua, mas existente: nascimento em Belém, estadia no Egipto (?) e residência em Nazaré.

Portanto, Mt 1-2 é uma peça literária unitária atribuível a um único autor, com uma ideia precisa de Cristo; um autor erudito, cheio de engenho e de fantasia e, além disso, familiarizado com os ambientes rabínicos, pois Mt 1-2 lê-se como se fosse « uma antiga homilia rabínica » [86]. Na verdade, a impressão geral é de que Mt 1-2 é « um produto genuíno do espírito judaico. Espírito, letra e substância reflectem o modo caracteristicamente judaico de pensar e de se exprimir » [87]. « Integralmente judaico na forma e na concepção ge-

[85] É significativo o título « Rei » dado a David (v. 6), o simbolismo do número (3 × 14; 4 + 6 + 4 = 14 = David) e os momentos da mudança de época: a primeira etapa culmina com a instituição do reinado de David, a segunda com a extinção do mesmo e a terceira com a sua restauração em Jesus (cf. *ibid.* 85).

[86] Expressão de S. SCHECHTER, *Some Rabbinic Parallels to the New Testament*, in *JQR* 12 (1899) 418 (citado por Box, *art. cit.* 81s).

[87] G.H. Box, *Nar. of the Nativity* 81. Entre os indícios do carácter judaico são especialmente dignos de menção: a) a estricta mentalidade judaica subjacente

ral »[88]. Apesar das suas características helenistas, o inegável influxo palestinense faz pensar « num círculo de judeo-helenistas ainda sob o influxo palestinense »[89]. Assim, a mensagem do anjo (Mt 1,20s), em perfeita cadência psalmódica, parece provir de um antigo hino judeo-cristão dos mesmos círculos palestinenses dos hinos de Lc 1-2 — hipotiza Box[90].

De todos os modos, *a conceição virginal desprende-se do contexto midráchico-apologético como elemento mais antigo, parte integrante da tradição judeo-cristã palestinense.* Este é o resultado a que é conduzido Box através da análise literária, em contraste com a opinião da dependência pagã propugnada pela escola da história comparada das religiões[91].

3. V. TAYLOR[92], reflectindo o estado da questão em 1920, confirma o resultado dos anteriores através de um atento estudo das características linguístico-estilísticas de Mt 1-2.

A - Segundo Taylor é surpreendente a semelhança estilística, vocabular, sintáctica e temática de Mt 1-2 com o resto do evangelho: 1) Nestes dois capítulos aparece aquele mesmo « formalismo » (« formality ») com que F. C. Burkitt[93] caracteriza o estilo de Mateus. « Formalismo » que em vez de implicar rigidez e denotar certa incapacidade, significa grande habilidade literária, dignidade de estilo e clareza de pensamento. « Tudo o que diz » — escreve Burkitt — « refere-o com admirável clareza e lucidez; nada escreve que antes não tenha assimilado »[94]. Semelhante rasgo estilístico é característica tanto do evangelho como de Mt 1-2, pensa Taylor[95]. 2) O vocabulário não desmente o resultado anterior, pois, além dos

---

a Mt 1,18-25: usos e costumes sobre o noivado, matrimónio, repudiação da mulher e legitimação pela doação do nome; b) a justificação do nome Jesus (Mt 1,21); c) « a elaborada explanação e justificação do nome Nazareno » (*ibid.* 82s).

[88] *Ibid.* 83.

[89] *L. cit.*

[90] Cf. *ibid.* 98.

[91] Cf. *ibid.* 98-101 (sobretudo).

[92] Cf. V. TAYLOR, *Virgin Birth* 88-114. Alinha com V. Taylor acerca da autenticidade mateana de Mt 1-2 W. D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1966²) 444.

[93] Cf. F. C. BURKITT, *The Gospel History and its Transmission* (Edinburgh 1907²) 186.

[94] *L. cit.*

[95] Cf. V. TAYLOR, *Virgin Birth* 92s.

oito « vocábulos característicos de Mateus » apontados por Burkitt, Taylor refere outros nove, não exclusivos, mas usados mais frequentemente por Mateus [96]. 3) Duas peculiaridades sintácticas são também dignas de especial menção: ἰδού precedido de genitivo absoluto (4 vezes) [97] e ἕως ἄν com conjuntivo [98]. 4) Digna de menção é ainda a tendência geral de Mateus em apresentar os novos acontecimentos como adimplemento de profecias. Dos doze casos [99], dispersos por todo o evangelho, cinco encontram-se em Mt 1-2 como « uma espécie de selo branco autenticando a genuinidade destes capítulos » [100].

Tendo presente as constatações anteriores não restam dúvidas acerca da autoria mateana da relação de Mt 1-2. Por isso, contra Schmiedel e quantos falam de interpolação, Taylor nega que entre o corpo central do evangelho e Mt 1-2 existam contradições reais [101]. Assim, Mt 13,55 reproduz simplesmente a opinião vulgar de que Jesus era filho de José. « A linguagem dos judeus » — precisa Taylor — « é justificada pela ignorância dos verdadeiros factos e a sua conservação por parte dos evangelistas que ensinam o nascimento virginal evidencia a sua fidelidade ao pormenor » [102]. Seria uma suposição gratuita pensar que Mateus fosse incapaz de repro-

---

[96] Cf. V. TAYLOR, *Virgin Birth* 93. Autores que reconhecem o vocabulário mateano em Mt 1-2: J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 172; A. SCHLATTER, *EvMt* 10-25 (sobre Mt 1,18-25); E. LOHMEYER, EvMt 9; W. L. KNOX, *The sources of the synoptic Gospels* II. *St. Luke and St. Matthew* (Cambridge 1957) 123-125; R. MORGENTHALER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Frankurt 1958) 51. 181 (« In Mt 1-2 fehlen nur οὐρανός und προσέρχεσθαι » de entre os vocábulos preferidos por Mateus, *ibid.* 51); G. STRECKER, *Der Weg*³ 52, nota 3; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 60.

[97] Mt 1,20; 2,1.13.19. No resto do evangelho aparece sete vezes (em Lc só uma vez). W. C. ALLEN, *The Gospel acording to S. Matthew* [Edinburgh 1912³], diz ser característica de Mateus « to repeat a phrase or construction two or three times at short intervals » (p. LXXXVI), como acontece com ἰδού precedido de gen. abs. em Mt 2,1.13.19. Allen encontra no evangelho de Mateus 15 exemplos (cf. V. Taylor, *op. cit.* 94).

[98] Mt 2,13. Mais de metade dos casos presentes no NT ocorrem em Mateus, afirma Taylor, *op. cit.* 94.

[99] Mt 1,22s; 2,5s.17s.23; 3,3; 4,14s; 8,17; 12,17-21; 13,35; 21,4s; 27,9.

[100] V. TAYLOR, *Virgin Birth* 95.

[101] Cf. *ibid.* 31 e 97s.

[102] *Ibid.* 31.

duzir com naturalidade uma opinião vulgar mesmo em contraste com a sua convicção pessoal [103].

Em suma, entre Mt 1-2 e o resto do evangelho não só não existem contradições reais, mas, pelo contrário, existe uma surpreendente uniformidade redaccional só atribuível a Mateus.

B - Certamente Mt 2 pode ser lido sem a pressuposição de Mt 1,18-25, « todavia o capítulo [II] é perfeitamente congruente com o que se narra naquela passagem e, na verdade, compreende-se melhor sob a pressuposição do nascimento virginal » [104]. Com efeito, chama a atenção o facto de numa narração elaborada sob a perspectiva de José, Jesus ser-lhe referido apenas como « menino » (« toma o menino », 2,13.20; « José ... tomou o menino », 2,14.21) ao passo que Maria, mesmo sem ser o sujeito agente, é infalivelmente apresentada como « mãe » de Jesus (« acharam o menino e sua mãe » 2,11; « toma o menino e sua mãe » 2,13.20; « José ... tomou o menino e sua mãe » 2,14.21). Além disso, a citação de Oseias 11,1 (Mt 2,15) é mais compreensível à luz de Mt 1,18-25, pensa Taylor.

A referência a Belém em Mt 2,1 não implica uma dicotomia entre os dois capítulos. A sua carência em Mt 1,18-25 compreende-se à luz do seu carácter essencialmente didáctico-apologético centrado no problema de José e não no nascimento de Jesus. Não se trata de uma narração do nascimento. Daí que o autor, apenas em Mt 2,1, sentisse necessidade das coordenadas crono-geográficas.

Portanto, é desprovida de fundamento a opinião que atribui Mt 1,18-25 e Mt 2 a autores diferentes, conclui Taylor contra Schmiedel [105].

C - De igual modo Taylor não encontra razões válidas para não atribuir a genealogia (Mt 1,1-17) a Mateus. Pelo contrário, tudo indica ter sido ele o seu compilador. 1) A genealogia não foi concebida em categorias biogenéticas, como o patenteia a sua estrutura artificiosa [106] e o sentido não físico de ἐγέννησεν [107], por isso, não pro-

[103] Cf. *ibid.* 97s.

[104] *Ibid.* 98.

[105] Cf. *l. cit.* Cf. atrás n. 112.3.

[106] Observa V. Taylor que o rigorismo da estrutura 3 × 14 leva o redactor à interrupção da cadeia oficial dos reis da casa de David excluindo Joash, Amaziah e Azariah e ainda à cobertura do último período de 600 anos com apenas 14 gerações (cf. *ibid.* 89).

[107] V. Taylor apoia-se em WESTCOTT, BURKITT, BOX, ALLEN, BARNARD, A. J. MACLEAN, MOFFAT (cf. *ibid.* 89, nota 2).

pondo uma filiação davídica baseada na sequência rigorosamente física, não contradiz a conceição virginal, ou melhor, não assenta necessariamente na paternidade física de José. 2) O seu carácter nitidamente apologético imprimido pela menção das mulheres [108] torna o motivo da conceição virginal parte integrante e original da sua temática, impossível de expurgar sem destruir a sua estrutura, seja qual for a forma original do v. 16 [109]. O Contraste apontado entre a genealogia e a conceição virginal só se compreende à luz da rigorosa, mas falsa, perspectiva histórica (da crítica histórica), incapaz de explicar a sua estrutura, carácter e intencionalidade. Partindo da análise dessa estrutura, carcáter e intencionalidade conclui-se que o seu compilador a concebeu sob a pressuposição da conceição virginal em função da sua defesa apologética e da harmonização desta com a filiação davídica. 3) A genealogia manifesta o mesmo interesse de Mateus pelo tema da filiação davídica [110], a mesma predilecção pela linguagem da cadência numérica [111] e a mesma perspectiva didáctico-apologética [112]. De tudo isto, não só se segue ser Mateus o seu autor, mas até ter sido ela composta a partir do mesmo ponto de vista de Mt 1,18-25, « para combinar duas crenças diferentes, o nascimento virginal e a messianidade de Jesus » [113].

Em suma, a genealogia em vez de contradizer a conceição virginal é inseparável de Mt 1,18-25.

---

[108] V. Taylor pensa que a referência às mulheres não inclui a ideia da universalidade, pois a genealogia ao iniciar com Abraão reflecte uma mentalidade judaica. Por isso a única explicação de tal referência é o escopo apologético: « There can be little doubt that the writer's purpose is to rebut Jewish slanders already current regarding the birth of Jesus » (*ibid.* 90).

[109] Cf. V. TAYLOR, *Virgin Birth* 105-114. Taylor pensa não ser preciso apelar para o v. 16 para subordinar a genealogia à conceição virginal, pois, nem reduzindo este versículo a um Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν, se expurga o referido motivo da genealogia. Com efeito, ἐγέννησεν tem valor puramente legal (cf. *ibid.* 90-92). Por isso, Taylor, mantendo a subordinação da genealogia à conceição virginal, julga que a forma original de Mt 1,16 era do seguinte teor:

Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας·
Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν.

(cf. *ibid.* 112). Semelhante texto exposto a mal-entendidos originou as três formas conhecidas, por sua vez, testemunhas da história da má-intelecção.

[110] Cf. V. TAYLOR, *Virgin Birth* 96. Mateus usa 8 vezes o título Filho de David (o resto do NT: 6 vezes); cf. F.C. BURKITT, *Ev. da-Mepharreshe* II 259.

[111] Cf. V. TAYLOR, *Virgin Birth* 96.

[112] Cf. *l. cit.* Segundo Taylor a tendência apologética impregna todo o evangelho de Mt principalmente as histórias do baptismo, do túmulo e da ressurreição.

[113] *L. cit.*

D - Por conseguinte, Mt 1,18-25 não é repudiado pelo contexto, como corpo estranho, mas pressuposto como parte integrante do mesmo plano original. Indubitavelmente da mesma pena, como o testemunham o vocabulário, o estilo, o esquema e o interesse didáctico-apologético. Taylor descobre ainda outras características mateanas nas palavras iniciais do v. 20, no título « Filho de David », na expressão « eis, um anjo do Senhor » e na fórmula introdutória: « Tudo isto aconteceu para que se cumprisse o que foi dito pelo Senhor por meio do profeta » (v. 22)[114].

E - Portanto, Mt 1-2 foi redigido por Mateus sob o pressuposto da conceição virginal com o objectivo preciso de a defender apologeticamente contra a calúnica judaica. Isto significa que *Mateus acreditava neste motivo e com ele os círculos de onde o recebeu e as comunidades a quem dirigiu o seu evangelho.* Como Mateus se movimenta no judeo-cristianismo, os ambientes antes referidos são indubitavelmente judeo-cristãos. Segue-se, além disso, que o motivo, para ser objecto da fé judeo-cristã e objecto da contestação judaica e subsequente defesa apologética, não é um produto da última hora. De onde o recebeu o judeo-cristianismo?

Taylor exclui, evidentemente, qualquer influxo pagão em virtude da carência de reminiscências teogâmico-mitológicas e sobretudo em virtude do carácter genuinamente judeo-cristão de Mt 1-2, pois tendo presente a impermeabilidade do judaísmo à mitologia e sobretudo à crassa e horripilante teogamia, temos uma garantia de que *a conceição virginal é uma tradição genuinamente judeo-cristã.* Relativamente às fontes literárias de Mt 1, Taylor pensa que: a) a genealogia é da autoria de Mateus; b) Mt 1,18-25 mais provavelmente nasceu da polémica entre cristãos e judeus, não sendo possível saber se, para além da conceição virginal, contém outros elementos mais antigos do que a forma literária. Todavia, mesmo no caso de a narrativa ser recente, *o motivo é mais antigo, fortemente enraizado no judeo-cristianismo*[115].

4. CONCLUSÃO: A crítica literária anglo-saxónica defende: a) a autenticidade mateana de Mt 1-2 no seu conjunto e nas suas partes; b) a unidade literária de toda a peça subordinada a uma imagem bem precisa de Jesus como único e verdadeiro Messias prometido

---

[114] Cf. *ibid.* 99s.

[115] Cf. *ibid.* 100-104.

e esperado pelo povo israelita; c) a subordinação estrutural da genealogia a Mt 1,18-25; d) a inexistência de argumentos a favor de uma forma pré-redaccional da genealogia; e) o carácter apologético e judaico de Mt 1,18-25; f) *a anterioridade da conceição virginal à roupagem literário-apologética e seu profundo enraizamento no cristianismo judaico de mentalidade palestinense.*

* * *

11.4. *Resumo*

No período em questão (1890-1920) a investigação oscila entre a crítica, predominantemente, histórica e a crítica literária. A crítica histórica analisa Mt 1-2 em função da não-historicidade (e proveniência pagã) da conceição virginal. Dum modo geral começa-se por defender a sua origem helenista para passar à proveniência pagã de Mt 1,18-2,23 e finalmente à interpolação deste no evangelho judeo-cristão de Mateus. Para exegetas e teólogos, em geral mais atentos ao fenómeno literário, o cunho mateano de Mt 1-2 é demasiado notório para se falar de interpolação e o carácter judaico--veterotestamentário demasiado consistente para se falar de paganismo. Mt 1-2 é literatura judeo-cristã, o que não significa absoluta unidade literária ou unicidade de fontes. Na verdade, Mt 1,18-25 revela-se, para a presente corrente, de origem diferente das narrativas circunstantes, em aberto contraste com a genealogia. Pois, ao passo que Mt 2 apresenta uma cadeia de motivos lendários e a genealogia se ocupa da legitimação genealógica da filiação davídica de Jesus, Mt 1,18-25 polemiza acerca da conceição virginal, oposta ao pressuposto original da genealogia. Esta é uma prova inexpugnável da existência de círculos e de épocas nas quais a filiação davídica pressupunha a paternidade física de José, sinal de que a conceição virginal era desconhecida em determinadas épocas e círculos do cristianismo primitivo, acentuam os mesmos autores. Apesar disso, Mt 1,18-25 é uma peça genuinamente judaica, sinal de que determinados círculos judeo-cristãos contemporâneos da redacção do ev. de Mateus aceitavam e defendiam a conceição virginal contra calúnias judaicas.

Dado o carácter apologético de Mt 1,18-25, aquele motivo desprende-se da roupagem literária como elemento autónomo mais antigo. Para J. WEISS este proviera, assim depurado, do cristianismo helenista, que, por sua vez, o tomara do paganismo para

fundamentar a filiação divina de Jesus. Deste modo, J. Weiss obtivera o mesmo resultado de USENER sem cometer o crasso erro de derivar Mt 1-2 de motivos pagãos. A opinião de J. Weiss é, porém, uma pura conjectura assente apenas em determinadas premissas da crítica histórica, sem ter em conta que o judeo-cristianismo subjacente a Mt 1,18-25 ainda deveria ser suficientemente impermeável ao influxo pagão para admitir a concepção da paternidade física de Deus, subjacente à conceição virginal se a sua origem fosse pagã. Por essa razão Harnack defende a origem judeo-cristã palestinense daquele motivo.

A crítica literária anglo-saxónica põe em cheque a crítica histórica anterior ao defender que Mt 1-2 obedece a um plano redaccional orgânico que impossibilita de pôr a genealogia em contraste com Mt 1,18-25. A genealogia seria inconcebível sem Mt 1,18-25, porque estruturada sob a pressuposição da conceição virginal em função de uma concepção teológico-legal da filiação davídica. Nenhuma razão de tipo literário permite pressupor uma forma pré-redaccional autónoma baseada na pressuposição da paternidade física de José. O carácter profundamente judeo-cristão de Mt 1,18-25 juntamente com a sua estrutura apologética situa a conceição virginal, independente da roupagem literária, em círculos judeo-cristãos de mentalidade profundamente conservadora, embebida do espírito palestinense e veterotestamentário.

Em suma, à medida que a crítica histórica cede o lugar à crítica literária, com maior nitidez sobressai o carácter judeo-cristão das comunidades subjacentes a Mt 1,18-25. Sendo a conceição virginal anterior à sua roupagem literário-apologética, Mateus não nos pode conduzir à sua fonte, todavia estabelece uma premissa importante, a saber: *o profundo enraizamento daquele motivo em comunidades judeo-cristãs de tipo conservador.*

* * *

1.2. MT 1,18-25 SEGUNDO A « HISTÓRIA DAS FORMAS »

Com a « história das formas » (« Formgeschichte ») consolida-se o isolamento de Mt 1,18-25 como unidade literária originariamente independente da genealogia e de Mt 2 [116]. No mais total isolamento,

---

[116] Os cultores da « Formgeschichte » admitem com a máxima naturalidade a independência entre genealogia e Mt 1,18-25. Nem fazem questão disso. A independência de Mt 2 é afirmada expressamente, em particular, por causa das coordenadas crono-geográficas de Mt 2,1. Cf. K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen*² 309; M. DIBELIUS,

depois de depurada das inscrustações redaccionais, é interrogada acerca da sua forma literária e da sua história. São sobretudo dignas de menção as opiniões de R. BULTMANN e de M. DIBELIUS.

12.1. A problemática de R. BULTMANN[117] é substancialmente a mesma de H. Usener e de J. Weiss. Como eles, assente na mesma crítica histórica, mantém como ponto firme a origem helenista da conceição virginal. Como J. Weiss, reconhece em Mt 1,18-25 uma narrativa profundamente « semita » (sua própria expressão) à qual Mateus apenas acrescenta a citação de Is 7,14 (Mt 1,22s). A introdução (v. 18) também deve ser da sua pena. O carácter semita está patente sobretudo na pressuposição do prévio conhecimento do sentido etimológico da palavra « Jesus », indispensável à compreensão do seu sentido sotereológico. Caracteristicamente judaico-veterotestamentário é também o motivo da doação divina do nome acompanhada da predição do destino do nascituro[118]. Equacionado assim o problema, Bultmann tem de explicar a presença do motivo helenista da conceição virginal numa « lenda » semita.

Bultmann não pode cair no inconveniente de J. Weiss de pressupor o enraizamento da conceição virginal na fé do judeo-cristianismo primitivo, subjacente a Mt 1,18-25, estruturalmente alérgico a ideias pagãs. Além disso, para o judeo-cristianismo a conceição virginal não conduziria a um aprofundamento da filiação divina de Jesus, mas à sua aberração, ao implicar a paternidade física de Deus. Não podendo, pois, utilizar o judeo-cristianismo (e com ele Mateus) como intermediário atribui a presença da conceição virginal em Mt 1,18-25 a uma refundição helenista de uma antiga lenda semita sobre a doação divina do nome, a qual « teria narrado apenas

---

Die Formgeschichte des Evangeliums (Tübingen 1966⁵) 125: « Mit ihrer Einleitung Mt 2,1 erweist sie sich als selbständig gegenüber dem vorhergehenden Kapitel »; id., *Jungfrauensohn und Krippenkind* = SHAW.PH 22 (1931/32) 4. Abh., 24: « Völlig isoliert steht somit der kurze Bericht von der nächtlichen Engelserscheinung vor Joseph Mt 1,18-25 ». R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition* = FRLANT 29 (Göttingen 1964⁶) 317: « Dieser Komplex ist zunächst von der Legende 1,18-25 unabhängig ». E. KLOSTERMANN, *MtEv*³ 11; G. ERDMANN, *Die Vorgeschichten des Lk- und Mt-Ev's und Vergils 4. Ekloge* = FRLANT 48 (Göttingen 1932) 56; C. BURGER, *Jesus* 104.

[117] Cf. R. BULTMANN, *GesSynTrad*⁶ 316-319; *Ergänzungsheft* 47-49.

[118] Cf. *Gen* 16,11; 17,19; I *Cron* 22,9; I *Reis* 13,2 (Cf. Fl. JOSEPHUS, *Ant.* II/IX 3); Cf. R. BULTMANN, *op. cit.* 317, nota 2.

que um anjo prometera a José que o seu filho seria o Messias »[119]. Indícios favoráveis à existência de tal lenda semita, assente na paternidade física de José, seriam: a) o facto de o anjo se dirigir a José, como Filho de David; b) a variante do *SyrS*: « ela dar-te-á à luz um filho »[120]; c) e o facto de a doação do nome antes do nascimento, com a concomitante predição, ser um « motivo judaico-veterotestamentário tradicional »[121], acrescenta Bultmann para aumentar a verosimilhança da sua hipótese[122].

Está patente que Bultmann examina a estrutura literária de Mt 1,18-25 em função da sua prévia crítica histórica do motivo da conceição virginal, examinado à luz da concepção pagã de filiação divina, subjacente aos mitos teogâmicos[123]. Bultmann, porém, não explica, entre outras coisas: a) a ausência total do pensamento da filiação divina em Mt 1,18-25; b) a ausência da mínima coloração teogâmica; c) o exacto conhecimento do refundidor helenista acerca dos usos e costumes palestinenses acerca do noivado, do casamento e repudiação da noiva (ou mulher) em caso da adultério; d) por fim, deveria explicar como é que o refundidor helenista, apesar da profunda reelaboração da lenda semita — Bultmann nem tenta a sua reconstrução — não deixou o mínimo rasto da sua mentalidade

---

[119] R. BULTMANN, *GesSynTrad*[6] 317. A orientação histórica da argumentação de Bultmann é evidente: « Man könnte deshalb geneigt sein, einen ursprünglich semitischen Bericht als Grundlage der Erzählung anzunehmen. Dieser könnte freilich das auf jüdischem Boden unerhörte Motiv der Jungfrauengeburt noch nicht enthalten haben. Es wäre erst in der hellenistischen Umformung hinzugekommen; denn auf hellenistischem Boden ist der Gedanke der Erzeugung des Königs oder Heros durch die Gottheit aus der Jungfrau verbreitet » (*ibid.* 316s).

[120] Já em 1909 C. CLEMEN, *RelGesErkl. des NT*[1] 224, opinava à luz das variantes do *SyrS* em 1,16.21.25: « Der ganze Abschnitt dürfte also aus einer Tradition oder Quelle stammen, die von der jungfräulichen Geburt nichts wußte ». A. R. C. LEANEY, pelo contrário, pensa que a variante « a ti » (« ela dar-te-á *a ti* um filho ») « is a natural Syriac idiom and probably without significance » (LEANEY, *The birth narratives in St Luke and St Matthew*, in *NTS* 8 [1961/62] 164, nota 1).

[121] R. BULTMANN, *GesSynTrad.*[6] 317.

[122] R. Bultmann é seguido por: E. KLOSTERMANN, *MtEv*[3] 7; W. GRUNDMANN, *EvMt* 67 (oscila entre Bultmann e Strecker). Pelo contrário, é refutado por: E. LOHMEYER, *EvMt* 13; G. STRECKER, *Der Weg*[3] 54, nota 2; C. BURGER, *Jesus* 103 (em parte); H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 53s, opina, « Da die Traditionsgeschichte der Erzählung völlig im Dunkeln liegt, kann man diese Annahme nicht als unrichtig, noch weniger aber als richtig erweisen ».

[123] Cf. adiante n. 71.4.

helenista [124], pelo contrário, acentua ainda mais as características judaicas da hipotética lenda semita. Já a nível redaccional estranha que Mateus, evangelista judeo-cristão, particularmente interessado na filiação davídica de Jesus deite mão desta forma híbrida, veículo de um motivo obsoleto para a sua mentalidade e em contraste com o tema central da genealogia.

A hipótese de Bultmann é compreensível à luz do seu ponto de vista histórico, mas inadmissível sob o ponto de vista literário global. No entanto põe em relevo um ponto importante: *a presença da conceição virginal numa unidade literária semita muito antiga.* Em Bultmann sente-se, além disso, o agudizar-se da questão: como é que o judaísmo estruturalmente alérgico à teogamia admite pacificamente a conceição virginal de Jesus?

12.2. M. DIBELIUS [125] alinha com os defensores do carácter apologético de Mt 1,18-25, fazendo um perfeito decalque dos argumentos de J. Weiss [126]. Sublinha, pois, que Mateus não reproduz a lenda original da conceição virginal. A Mt 1,18-25 faltam os caracteres fundamentais da « lenda ». Sob a perspectiva lendária surpreende que se comece por atribuir a gravidez de Maria ao Espírito Santo, subtraindo todo o « suspence » à narrativa; surpreende ainda que os protagonistas não sejam apresentados, nem os acontecimentos situados crono-geograficamente, como se os leitores já estivessem a par de todas essas circunstâncias. Surpreende sobremaneira que a narração não culmine no prodígio — como seria de esperar numa lenda — nem este esteja em função da imagem lendária de Jesus. Pelo contrário, a atenção dos leitores é centrada desde o princípio apenas e somente na defesa apologética da conceição virginal, alvo da calúnia judaica. Portanto, não é esta « a forma da qual se serviram os cristãos pela primeira vez para narrar a geração miraculosa do Salvador » [127]. « Mt 1,18-25 não é uma lenda, embora faça uso de motivos lendários, mas uma *exposição apologética secundária relativamente à lenda de Lucas* » [128], que Dibelius atribui directamente à pena de Mateus.

Como a precedente citação insinua, Dibelius analisa Mt 1,18-25

---

[124] Sobre a abstinência de José até ao nascimento de Jesus cf. adiante n. 67.3.

[125] Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 24-26. 48s; id., *Formgeschichte*[5] 125.

[126] Cf. atrás n. 112.4, A.

[127] M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 25.

[128] *Ibid.* 26.

no contexto da análise literária de Lc 1,26-38, considerado a lenda original da conceição virginal, uma lenda centrada em Maria, virgem, sem a mínima referência a marido ou noivo, isto é, num contexto não matrimonial. Evidentemente, que se Lc 1,26-38 é a lenda original, Mt 1,18-25 não a reproduz, nem denota qualquer parentesco literário com a mesma. Por outro lado, não pode ser considerado uma lenda original concorrente, em virtude da inverosimilhança da dupla origem lendária, independente, do mesmo motivo. A estrutura apologética, nada lendária, vem, pois, de encontro à hipótese de Dibelius acerca de Lc 1,26-38. Mas, como se explica a forma literária de Mt 1,18-25 como estádio apologético da lenda reproduzida em Lucas?

Dibelius [129] pensa que a forma da narrativa de Mateus depende de dois factores. O segundo é a polémica entre cristãos e judeus. O primeiro, o confronto da lenda, centrada na conceição miraculosa de uma virgem, com a realidade histórica do matrimónio José-Maria. Qual o lugar, o papel e os direitos de José nos acontecimentos? Perguntavam-se os cristãos. A solução foi então sugerida pelas narrações teogâmicas greco-romanas — primeiro contacto da conceição virginal com a mitologia — segundo as quais o marido, apesar de receber ordens de abstinência até ao nascimento da criança, tal como lemos em Mt 1,25, permanecia Senhor dos seus direitos de marido e de pai. Portanto, apologia e « papel » do marido explicariam a forma literária de Mt 1,18-25. Especialmente notória é a aproximação da mitologia. Mateus inicia, pois, a fase de mitologização [130].

---

[129] Cf. *ibid.* 48s; cf. adiante n. 7.3.

[130] Cf. G. Erdmann, *Vorgeschichten* 55s. Este coincide com Dibelius acerca da secundariedade de Mt 1,18-25 e da sua aproximação da mitologia: « erst hierdurch wir die zarte Darstellung bei Lk ins Mythologische vergröbert » ... « Mt sieht also die übernatürliche Empfängnis schon in der Kategorie der hellenistischen Theogamie an » (*ibid.* 56). H. Gressmann, *Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht* (Göttingen 1914) 40, foi o primeiro a propor a secundariedade de Mt 1,18-25 (« die jüngere Variante zu Luk 1,26-38 »), mas, pela razão exactamente oposta, isto é, por ter esbatido as feições ainda fortemente mitológicas de Lc 1,26-38, de acordo com a tendência cristã. H. v. Baer, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* = BWANT 39 (Stuttgart 1926) 125, crê, pelo contrário, na secundariedade de Lc 1,26-38, onde o influxo helenista se torna mais notório do que em Mt 1,18-25, ainda essencialmente semita. Alinham com M. Dibelius: W. Marxsen, *Jungfrauengeburt* RGG³ III 1068s; F. Hahn, *Hoheitstitel* 274. 314;

Segue-se, então, que Mt 1,18-25, a medir pela distância a que se encontra da lenda original, ao ponto desta ser totalmente irreconhecível naquela, é uma forma muito tardia. Tardia, por já reflectir a polémica, carente em Lucas, e por denotar um forte influxo pagão, que provoca a sua reestruturação total. Se a lenda lucana era produto do cristianismo judeo-helenista, muito mais helenista tem de ser a apologia de Mateus [131].

Estranha, porém, que sendo a forma mateana mais recente, mais helenista e fortemente apologética ignore por completo o tema da filiação divina esboçado na lenda original. Pois, com efeito, a filiação divina poderia dar uma óptima fundamentação dogmática da conceição virginal, principalmente para os meios helenistas da mesma. Estranha, ainda, que o judeo-helenismo, assim fortemente progressista, dê tanta importância à filiação davídica legitimada à maneira judaica através da lei de adopção. Estranha, ainda mais, o carácter fortemente semita de toda a perícopa, posto em destaque por toda a investigação anterior, mas silenciado por Dibelius. É de sublinhar que o carácter semita de Mt 1,18-25 fez com que J. Weiss pressupusesse um profundo enraizamento da conceição virginal no mundo judeo-cristão conservador e que Bultmann tivesse de recorrer à teoria do duplo substrato.

É igualmente incrível que Mt 1,18-25 seja uma fase evolutiva da lenda original, em função dos direitos do marido. Lucas tem em conta José, sem revolucionar a pretensa lenda original. Além disso, como mais tarde se verá [132], o paralelismo entre a abstinência de José e de Ariston é puramente casual, com motivações totalmente diferentes. O episódio de Mateus não está centrado na abstinência de José — observação marginal e desnecessária, como o demonstra a omissão do *SyrS* — ao passo que na lenda de Platão a abstinência de Ariston é nuclear.

Além disso, o efeito apologético de Mt 1,18-25 é obtido por

G. STRECKER, *Der Weg*³ 53s; W. GRUNDMANN, *EvMt* 66s; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 61. Opõe-se determinantemente C. BURGER, *Jesus* 102-104.

131 Cf. W. GRUNDMANN, *EvMt* 67: « Ist deshalb die Matthäuserzählung traditionsgeschichtlich jünger als die des Lukas, so stammen sie beide aus hellenistischen Judenchristentum, wobei für Matthäus Spuren auf das syrisch-palästinische Grenzgebiet weisen ». G. STRECKER, *Der Weg*³ 54, atribui a conceição virginal, Lc 1,26-38 e Mt 1,18-25 ao cristianismo helenista.

132 Cf. adiante n. 67.3.

meio de uma tecedura de elementos judeo-palestinenses, os quais pressupõem, não uma mentalidade helenista, mas um espírito profundamente embebido do espírito judaico.

A análise de Dibelius acerca de Mt 1,18-25 é plenamente compreensível à luz do seu escopo sistemático-histórico, mas inadmissível à luz da estrutura literária da mesma. Dibelius, com efeito, subordina a análise da referida perícopa à sua prévia análise de Lucas e aos princípios gerais da hipótese sobre a génese teologumenológica da conceição virginal. Deste modo a análise de Dibelius, mais do que literária, é histórica. Admitindo Lc 1,26-38 como lenda original e tendo presente que a génese teologumenológica não pode admitir duas lendas originais independentes, resulta que Mateus tem de ser automaticamente secundário. Antes de H. GRESSMANN [133] a crítica histórica resolvia o problema de modo inverso: primária é a narrativa de Mateus, pois acerca de Mt 1,18-25 é impossível falar de interpolação, e secundária é a notícia da conceição virginal em Lc 1,34s, devida à pena de um interpolador. Para Bultmann, consciente do apriorismo da questão, nenhuma delas é primária. Ambas, narrativas semitas, foram reelaboradas pelos círculos helenistas em função da conceição virginal, pensa Bultmann [134].

12.3. *Conclusão*

As análises de Bultmann e de Dibelius são muito sumárias e em função de uma determinada tendência crítica da história da tradição da conceição virginal. Apesar de tudo, parece mais correcta a crítica histórica de Bultmann, quando reconhece pura e simplesmente que ambas as narrativas (Mt 1,18-25 e Lc 1,26-38) referem a mesma tradição, renunciando a qualquer tentativa de comparação ou de subordinação de uma à outra em virtude da patente independência literária entre ambas. Dibelius, pelo contrário, adoptando a hipótese de Gressmann acerca da primariedade de Lc 1,26-38 vê-se na necessidade de classificar Mt 1,18-25 como estádio evolutivo posterior, apoiado apenas no seu carácter apologético e na abstinência de José, mas omitindo uma explicação da passagem da forma lendária de Lucas para a forma de Mt 1,18-25.

* * *

---

[133] Cf. H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 40.

[134] Cf. R. BULTMANN, *GesSynTrad.*[6] 316s. 320-322; *Ergänzungsheft* 47-50.

1.3. Mt 1,18-25 na investigação contemporânea

Para compreender a pesquisa actual — não uniformemente « redaktionsgeschichtlich » [135] — convém precisar previamente que com o desvanecimento da polémica em torno da conceição virginal no decorrer dos anos trinta e durante a segunda guerra mundial a crítica histórica foi quase totalmente substituida pela crítica literária [136]. Isto é, Mt 1-2 não á analisado em função de hipóteses preconcebidas sobre a história da conceição virginal. A pesquisa actual apresenta três centros principais de interesse: a forma pré-redaccional, o escopo redaccional e os modelos literários. Pois bem, à luz desta diferenciada pesquisa, quais são as coordenadas do testemunho mateano da conceição virginal?

13.1. *Forma pré-redaccional de Mt 1-2*

Apesar do acentuado carácter mateano do estilo, um avultado número de autores crê não ser difícil destrinçar a tradição da redacção. Dum modo geral, pensa-se que Mateus é o primeiro a pôr por escrito uma narrativa oral sobre o nascimento e infância de Jesus. De onde se explica a presença do seu estilo peculiar. Diverge-se, porém, acerca das proporções daquela narrativa e consequentemente da intervenção redaccional de Mateus.

1. O primeiro autor a ser considerado é E. Lohmeyer [137], segundo o qual Mateus põe por escrito uma narrativa, nascida da meditação escatológica, sobre o AT, de comunidades apocalípticas da Galileia. É particularmente interessante acompanhar Lohmeyer por, à luz da mentalidade apocalíptica, situar a conceição virginal no judeo-cristianismo galileu de tipo tradicionalista.

Para Lohmeyer os cinco episódios de Mt 1,18-2,23, embora de conteúdo e forma particulares, encontram-se emoldurados na mesma perspectiva biográfica e subordinados ao mesmo pensamento subjacente às citações veterotestamentárias, segundo o qual é Deus

---

135 Todavia consideramos no presente parágrafo a *Redaktionsgeschichte,* em sentido amplo, conscientes da dificuldade em classificar a diferenciada pesquisa contemporânea, da qual, porém, excluimos a tendência nitidamente *formgeschichtlich,* já considerada nos seus mais ilustres representantes.

136 Uma etapa significativa é representada pelo seguinte artigo de K. L. Schmidt, *Die jungfräuliche Geburt Jesu Christi,* in *ThBl* 14 (1935) 289-297.

137 Cf. E. Lohmeyer, *EvMt* 1-18.

o guia e protector desta criança, cujo destino e missão são assim revelados. Tal como nos tempos primordiais da história de Israel — história dos patriarcas e história de Moisés — a solicitude de Deus torna-se especialmente activa nesta criança, com a qual se inaugura o Eon escatológico prometido ao longo de todas as gerações a partir de Abraão. Estas narrações parecem nascer, então, de uma meditação escatológica do AT que condensa em Jesus todas as profecias e promessas do AT [138].

As peculiaridades linguísticas, culturais e religiosas de Mt 1, 18-2,23 apontam para a Galileia: 1) A uniformidade linguístico-estilística [139] conduz Lohmeyer, não só a um único redactor, mas a uma fonte comum situada na Galileia. Com efeito, o uso característico de semitismos pressupõe uma comunidade bilingue [140] já pouco familiarizada com o hebraico [141] e as citações do AT pressupõem uma tradução diferente dos LXX [142]. Tais peculiaridades estilísticas e linguísticas caracterizam dum modo especial Mt 1,18-25 [145]. 2) Os pressupostos religiosos também o conduzem a uma zona da Palestina, distante de Jerusalém e da mentalidade farisaica e saduceia, onde reinava uma religiosidade laical com uma piedade fortemente

---

138 Cf. *ibid.* 9: « So wachsen sie aus einer eschatologischen Schriftbetrachtung des ATs heraus; ein endzeitlich gerichteter Biblizismus, der in der Geschichte der Kindheit Jesu ' Erfüllung ' von prophetischen Verheißungen sieht, hält die Erzäh-
Kindheit Jesu ' Erfüllung ' von prophetischen Verheissungen sieht, hält die Erzäh-

139 E. Lohmeyer põe em relevo as seguintes características comuns: a) uniforme introdução das narrativas — subordinação participial, em contraste com a coordenação paratática do corpo das narrativas. b) Uniformidade vocabular. c) Uniforme apresentação do anjo. d) Fórmula comum para introduzir as citações do AT (excepto 2,6). e) Repetição da mesma expressão como *Leitmotiv* (2,7 e 2,16; 2,12 e 2,22). f) Abundância de semitismos.

140 Característico é o uso do nome « Jesus ». Não se traduz nem se explica o significado da sua forma aramaica, apesar da sua importância crucial para compreender a imagem de Jesus esboçada seguidamente (Mt 1,21), cf. *ibid.* 12.15.

141 « Emmanuel » é a única palavra hebraica que Mateus traduz indicando assim que os seus leitores não compreendiam o original hebraico; cf. *ibid.* 16.

142 Cf. E. LOHMEYER, *EvMt* 18: « Der Kreis aus dem dieser Bericht stammt, ist wohl doppelsprachig; er hat eine andere griechische Übersetzung des ATs, das er im Urtext kaum noch versteht, als die LXX (s. zu 2,15.17-23) ». Um caso característico é a tradução de Is 7,14 com καλέσουσιν (LXX: καλέσεις); cf. *ibid.* 16. Na própria genealogia constata o uso de uma variante galileia dos LXX; cf. *ibid.* 7.

143 Cf. *ibid.* 12.

escatológica e com costumes peculiares sobre noivado e casamento. Tal região só pode ser a Galileia [144].

Em semelhante contexto galileu não só se compreendem perfeitamente as referidas peculiaridades linguísticas, religiosas e culturais, mas dum modo especial o motivo da conceição virginal. Com efeito, é pressuposto básico da mentalidade apocalíptica que a iniciativa da história pertence a Deus. Isto é, será Deus a pôr o início do novo Eon, como, na verdade, transparece claramente através do motivo da conceição virginal. Jesus aparece certamente na obscuridade de um ser humano nascido de uma mãe humana, em condições de pobreza e de indigência, todavia nasce por obra do Espírito Santo, como novo começo posto gratuitamente por Deus. Para Lohmeyer aquele motivo não só exprime perfeitamente o pensamento apocalíptico do começo gratuito do Eon escatológico, mas até pode ser explicitado como teologúmenon apocalíptico, sem necessidade alguma do recurso ao influxo pagão [145].

Em suma, Mt 1,18-2,23 não apresenta tradições divergentes, mas uma série de cinco episódios — « nenhum dos quais existiu por si » [146] — nascidos da mesma visão unitária da história precedente que culmina e se recapitula na pessoa de Cristo, começo posto por Deus ao novo Eon.

É este também o pensamento-chave da genealogia [147]. Esta, com efeito, não só apresenta as mesmas características linguísticas de uma comunidade bilingue [148], mas a mesma concepção da história e do lugar que Jesus aí ocupa. Seguindo a tradição de Th. Zahn [149] e a crítica textual-literária de F. C. Burkitt [150], Lohmeyer vê na genealogia não tanto uma tentativa para demonstrar a filiação davídica

---

[144] Cf. *ibid.* 9s.12. Cf. W. GRUNDMANN, *EvMt* 61 e 67.

[145] Sobre o motivo da conceição virginal cf. *ibid.* 10s. 13s. 17s. Sobre a origem judeo-cristã cf. adiante nn. 5.3; 5.4.

[146] E. LOHMEYER, *EvMt* 9.

[147] Cf. *ibid.* 1-8.

[148] Na genealogia, E. Lohmeyer, *EvMt* 7, encontra o cruzamento de uma tradição dependente dos LXX para os dois primeiros períodos e uma *Überarbeitung* de orientação apocalíptica segundo o gosto galileu, atribuível à comunidade da Galileia ou ao mesmo Mateus, que explica certas divergências dos LXX, a notícia sobre Rahab, mulher de Salmon e mãe de Boas, a menção das mulheres e o esquema numérico.

[149] Cf. atrás, n. 112.2, nota 27.

[150] Cf. atrás, n. 113.1.

de Jesus — da qual não duvidava [151] — mas o costume veterotestamentário de conectar um novo período com a história precedente por meio de uma breve sinopse genealógica da mesma. Neste caso, de acordo com a mentalidade apocalíptica, sendo Jesus a consumação escatológica de toda a história, a sua genealogia é a história de Israel a começar em Abraão. Uma história cujo protagonista principal é Deus, o qual de geração em geração a conduz inexaurivelmente à sua consumação em Jesus. Este, porém, como aliás toda a história, não é a resultante de um processo histórico puramente biogenético, mas um novo começo posto gratuitamente por Deus, em cumprimento das suas promessas. Pensamento bem acentuado: 1) no simbolismo da estrutura numérica (14×3); 2) nas expressões « Judá e seus irmãos » (v. 2); « Farés e Zaram » (v. 3); « Joconias e seus irmãos » (v. 11); 3) dum modo especial na menção das mulheres Tamar, Rahab, Rute e a mulher de Urias, irregularidades na linhagem de David através das quais mais claramente transparece a continuidade da presença condutora de Deus na história. Semelhantes descontinuidades preanunciam, além disso — Lohmeyer rejeita a hipótese da intencionalidade apologética [152] — a última descontinuidade expressa no v. 16 cuja função é a de frisar que o novo Eon inaugurado por Jesus foi suscitado por Deus [153]. 4) Para acentuar a vinda de Jesus, como um novo começo, deixa extinguir-se na penumbra do exílio a linha régia de David para prosseguir com uma cadeia de nomes desconhecidos até Jesus, o qual surge por eleição especial de Deus, como verdadeiro Rei dos Judeus, não para restaurar o trono de David, mas para remir os pecados do povo (Mt 1,21), em plena consonância com a mentalidade apocalíptica.

Portanto, de acordo com a estrutura e intencionalidade teológica, o v. 16, em vez de tornar a genealogia supérflua, sem sen-

---

[151] Cf. E. LOHMEYER, *EvMt* 13.

[152] Cf. *ibid.* 5: « das wäre eine seltsame Apologie ». Cf. atrás nota 30.

[153] Cf. *ibid.* 5s: « Wenn an allen diesen Frauen Gottes Walten über alles menschliche Verstehen und Urteilen wundersam ist, um wieviel mehr ist es bei der Mutter Jesu sichtbar! Das deutet der letzte Satz freilich mehr an, als daß er es sagt » ... « Das Wunder dieser Gestalt sprengt alle irdisch gegebenen Zusammenhänge, auch und gerade die genealogischen, um sie in solcher Sprengung tiefer zu erfüllen. Sie kommt wie ein ' Anfang aus der Höhe ' (Lc 1,78) und steht doch in der Reihe von Ahnen, die von Abraham und David herreicht; darum ist sie deren Ende ».

tido e incoerente é o seu fecho natural, seja qual for a sua forma original [154].

Em suma, para Lohmeyer, a genealogia nasce, não como argumento da messianologia régia para demonstrar rigorosamente a linhagem sanguínea de Jesus a partir de Abraão, mas como visão apocalíptica da história de Israel, desde o início (Abraão) apontada na direcção de Jesus. O seu *Sitz im Leben,* como aliás o de todo o Mt 1-2, está nos círculos apocalípticos da Galileia. Mt 1-2, genealogia incluída, nasce como meditação escatológica do AT.

A análise de Lohmeyer é, sem dúvida nenhuma, interessante, não por ter demonstrado a origem apocalíptica de Mt 1-2 e mais concretamente da conceição virginal — objectivo certamente não alcançado — mas por insistir no carácter rigorosamente judeo-cristão palestinense de Mt 1-2 e no carácter homogéneo destes dois capítulos, certamente compostos de episódios diferentes, mas todos eles — mesmo a genealogia — assentes na mesma linguagem, estrutura literária, mentalidade e concebidos sob a mesma perspectiva teológica e até subordinados ao mesmo objectivo doutrinal. Isto implica que *a conceição virginal se encontra entretecida numa peça literária judeo-cristã palestinense* (galileia), como elemento de fé indiscutível, tanto para Mateus, como para os seus leitores e para os círculos dos quais ele o recebeu. Lohmeyer apercebe-se da sua « naturalidade » judeo-palestinense — nehum vestígio pagão se encontra em Mt 1,18-25 [155] — mas não consegue explicar a sua origem. Apenas conjectura tratar-se de um teologúmenon apocalíptico [156].

2. Na total independência de Lohmeyer, G. D. KILPATRICK [157] chega também à conclusão de que Mateus apenas põe por escrito uma narrativa recebida da tradição oral, feita preceder de uma genealogia da sua própria lavra. Conclusão esta formulada a partir da aplicação sucessiva do teste estilístico e do teste das citações reflexivas. O primeiro não deixa dúvidas acerca da redacção mateana de Mt 1-2 e o segundo confirma o uso de fontes orais. Com

---

[154] Sobre a crítica textual do v. 16, E. Lohmeyer acha mais verosímil a opinião de F. C. BURKITT, *Ev. da-Mepharreshe* II 260-265. Cf. atrás n. 113.1.

[155] Cf. E. LOHMEYER, *EvMt* 13.

[156] Cf. adiante n. 5.3.

[157] Cf. G. D. KILPATRICK, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* (Oxford 1946) 51-58. 93. Kilpatrick situa-se na linha da crítica anglo-saxónica anteriormente referida (Burkitt, Box, Taylor). O seu influxo na pesquisa actual é notório.

efeito, a linguagem de Mt 1,18-2,23 é caracteristicamente mateana. As poucas palavras ou expressões peculiares explicam-se a partir da especificidade das próprias narrações. As citações do AT, porém, fazem excepção ao costume de Mateus de citar sempre segundo os LXX. Assim a citação do sal. 130,8 (Mt 1,21) discorda tanto dos LXX como do MT (em Mt: « seu povo », em vez de « Israel » e omissão de « todos »). O mesmo acontece com as citações em Mt 2,6.15.18.23. « Como o evangelista usa consistentemente os LXX » — conclui Kilpatrick — « estas citações não podem provir dele, mas têm de derivar de um estádio mais antigo da história » [158]. O facto de Is 7,14 seguir os LXX (Mt 1,23) não implica uso mateano, pois a sua presença em Lc 1,31 indica que a sua associação à conceição virginal é anterior a Mateus [159]. A anterioridade destas narrações está ainda patente na pressuposição do significado hebraico do nome « Jesus » (Mt 1,21), « implicando assim um fundo semita » [160], fundo igualmente implicado pelos contactos do cap. II com o Targum e com o midrash.

A consistência do estilo de Mateus impede certamente de falar de fontes escritas, todavia a anterioridade das citações e o carácter semita das narrativas — Kilpatrick sublinha que o evangelho de Mateus nasce numa comunidade de língua grega e « que ao próprio evangelista era familiar apenas o grego » [161] — indicam « que o evangelista parece já ter encontrado o conjunto dos seus materiais na tradição » [162]. Segundo o mesmo autor, os episódios de Mt 2 formaram-se, não à volta do nascimento de Jesus, mas como resposta à questão: « se Jesus, comumente associado a Nazaré, realmente é de Belém, como aconteceu ter passado a maior parte da sua vida em Nazaré? » [163]. De modo semelhante Mt 1,18-25 não nasce como expressão literária da conceição virginal, aqui pressuposta como ponto firme, mas como resposta à questão dos judeus: « sendo assim, porque razão José não se divorciou? » [164]. Portanto, Mt 1,18-25 é a redacção mateana de uma defesa apologética anterior, que, por sua

---

[158] *Ibid.* 54; cf. também p. 53.
[159] Cf. *ibid.* 53.
[160] *L. cit.*
[161] *Ibid.* 56.
[162] *Ibid.* 55.
[163] *Ibid.* 54.
[164] *Ibid.* 53.

vez, pressupõe uma controvérsia com os judeus e esta implica a fé dos círculos judeo-cristãos no motivo, como o demonstra o carácter semita da própria narração.

Por sua vez, da análise redaccional da genealogia Kilpatrick induz tratar-se de uma composição do próprio Mateus [165] em função da referida controvérsia. Portanto, concebida de raiz em função da harmonização da conceição virginal com a filiação davídica.

Em suma, Kilpatrick não encontra em Mt 1-2 elementos discordantes, nem tradições que contradigam a tradição da conceição virginal. Esta apresenta-se numa fase apologética caracteristicamente judeo-cristã que, por sua vez, reflecte um *Sitz im Leben* bastante mais antigo, *em ambientes judeo-cristãos ainda familiarizados com a linguagem semita e embebidos da mentalidade veterotestamentária.*

3. W. L. KNOX [166] aceita em linhas gerais a análise de Kilpatrick, mas reforça, ainda mais, o carácter pré-redaccional de Mt 1-2, ao limitar a acção de Mateus a uma simples revisão editorial. Com efeito, uma análise estilística rigorosa individua como vocábulos caracteristicamente mateanos apenas: προσφέρειν, συνάγειν, προσκυνεῖν, ἕως (?), τότε e σφόδρα dos quais só se pode concluir « que Mateus submeteu estes capítulos a uma revisão editorial semelhante à que encontramos no resto do evangelho » [167]. Resultado este confirmado pelo uso não-mateano de Κύριος aplicado a Deus (Mt 1,20.22.24; 2,13.19). Apesar disso, Knox não é levado a pressupor, necessariamente, fontes escritas. « É perfeitamente possível » — acede a Kilpatrick — « que Mateus tenha sido o primeiro a pôr por escrito estas histórias, as quais, porém, já possuíam uma forma oral estereotipada definitiva, se acaso ainda não tinham sido postas por escrito » [168].

Todavia não se trata de uma narrativa unitária, como o demonstra a heterogeneidade dos materiais que a compõem. Da análise estrutural de Knox resulta como filão primário o complexo de

---

165 Cf. *ibid.* 52: « Only γενεά and λεγόμενος are distinctive of the style of the Gospel as a whole » ... « The schematic arrangement is typical of the evangelist. The purpose behind the list is to demonstrate the Jewish and Davidic descent of the Christ, a theme which reappears in the Gospel » ... « there is no difficulty in assigning the genealogy to the editor ».

166 W. L. KNOX, *Syn. Gospels* II 121-128.

167 *Ibid.* 125.

168 *Ibid.* 126, nota 1.

narrativas de José, de estrutura absolutamente igual (Mt 1,18-25; 2,13-15; 2,19-23), ao qual foram adicionadas, ainda no período pré-redaccional, as histórias de Herodes (Mt 2,1-6; 2,16-18). A história dos Magos (Mt 2,7-12) estruturalmente diferente, sem *testimonium* bíblico, deve-se certamente ao próprio redactor, ao qual deve remontar também Mt 2,22 (pelo menos em parte).

Apesar das muitas obscuridades e lacunas, referentes particularmente à origem e uso das diversas colecções de ditos bíblicos, a sugestão de Knox tem o mérito de sublinhar o parentesco estrutural de Mt 1,18-25 com as restantes narrativas de José do cap. II. Isto é, a unidade literária da conceição virginal não está isolada, nem constitui o sedimento mais recente da narrativa da infância de Mateus, mas faz parte do filão primário da mesma. A sugestão de Knox é sobretudo interessante por coincidir com a opinião de D. Daube [169], segundo a qual a tipologia primária é a de Jesus-Israel, assente no midrash pascal de Labão-Jacob.

4. C. F. DAVIS [170] submete a sugestão do anterior a uma análise minuciosa, tendo em linha de conta a opinião de K. Stendahl acerca da secundariedade das citações reflexivas [171], pormenor insuficientemente considerado por Knox e Kilpatrick. Como resultado crê poder reconstruir uma narrativa pré-mateana unitária, com peculiar estrutura estilística e conceptual [172], constituída pela unidade literária da conceição virginal, visita dos Magos, fuga para o Egipto e sucessivo regresso [173].

A tentativa de Davis confirma a compacticidade estrutural das narrativas de José e põe em maior evidência a actividade redaccional de Mateus [174]. A sua reconstrução, porém, é inverosímil por-

---

169 Cf. adiante n. 133.1.

170 C. F. DAVIS, *Tradition and redaction in Mt 1,18-2,23,* in *JBL* 90 (1971) 404-421.

171 Cf. *ibid.* 405: « Stendahl shows that the Matthean formula quotations have been used in Matthew 1-2, as elsewhere in the Gospel, to focus the redactor's concerns and hence provide a Matthean structure whence we can depart in analyzing the material ».

172 Cf. *ibid.* 420.

173 Estrato pré-redaccional: Mt 1,18-21.24-25; Mt 2,1-2 (parte) .9b.11; 2,13-15a; 2,19-21. Estrato redaccional: a genealogia (Mt 1,1-17), as citações bíblicas (1,22s; 2,6.15b.18.23b), as histórias de Herodes (2,1-2 [parte]; 2,3-9a.10.12; 2,16-18).

174 Cf. *ibid.* 406: « The present investigation will proceed to test the assumption

que carente de dramatismo, de fantasia, de côr e de motivação como o requer o espírito midráchico-semita do seu criador.

5. G. STRECKER [175], sem negar a possibilidade de outros pré--estádios, sublinha que o filão narrativo de Mt 1,18-2,23, salvo pequenos retoques, foi recebido por Mateus da tradição oral na forma actual. Mateus atinge o seu escopo histórico-biográfico através da inserção de « citações reflexivas » provenientes de uma colecção escrita de ditos veterotestamentários à sua disposição. Strecker mantém a opinião da crítica histórica acerca da anterioridade da genealogia [176], mas defende a unidade literária da forma pré-redaccional de Mt 1,18-2,23 [177]. A unidade literária de Mt 2 está patente na íntima concatenação dos diversos episódios e principalmente no suporte subjacente único constituido pela lenda de Moisés, que lhe serviu de modelo. Por sua vez, a dependência de Mt 1,18-25 de Mt 2 é evidente à luz da semelhança de estrutura (anúncio angélico em sonhos, comunicação de ordens divinas, execução dessas ordens) e do papel central de José como interlocutor e executor de ordens divinas segundo o esquema proveniente da lenda de Moisés.

Portanto, contrariamente à opinião da *Formgeschichte,* as fontes da unidade literária de Mt 1,18-25 não podem ser estudadas independentemente das narrativas de Mt 2.

6. EM SUMA, é convicção comum aos autores precedentes que a narrativa de Mt 1,18-25 foi recebida por Mateus da tradição, como parte integrante de uma narrativa mais vasta, constituída, pelo menos, pelo filão primário das narrativas de Mt 2. Lohmeyer vê no conjunto uma meditação escatológica de comunidades apocalípticas da Galileia. Kilpatrick descobre nas narrativas um « fundo » semita, particularmente em Mt 1,18-25, cujo escopo não é narrar a conceição virginal, mas explicar a razão porque José, ao constatar

---

that Matthew 1-2 is linguistically and structurally dominated by the work of the redactor ».

[175] Cf. G. STRECKER, *Der Weg*³ 49-63. 82-85.

[176] Cf. *ibid.* 38. 89. 245. « Die Jesusgenealogie (1,2-16) hat Matthäus wahrscheinlich in der dreigliedrigen Form vorgefunden, einschließlich der Deutung betreffs der dreimal 14 Glieder (v. 17) » (*ibid.* 38).

[177] A referência crono-geográfica de Mt 2,1, comumente tomada como linha de demarcação entre os dois capítulos, é um inciso redaccional em função da tendência histórico-biográfica de Mateus. « Streicht man diese Überleitung als redaktionellen Einschub, so ist v. 1b (ἰδοὺ μάγοι ...) 1,25 ohne Schwierigkeit anzuschließen » (*ibid.* 52).

a gravidez de Maria, a não repudiou segundo a lei judaica. Indício de que a conceição virginal é um motivo mais antigo do que a própria narrativa, tão caracteristicamente judaica. Knox e Davis não se ocupam expressamente do carácter judaico das narrativas pré-redaccionais, mas pressupõem-no situando o filão primário numa época bastante recuada relativamente ao estádio redaccional [178]. Strecker ao associar Mt 1,18-25 às narrativas de Mt 2, caracterizadas como formações midráchicas, situa-a também no meio judaico, embora por razões de crítica histórica caracterize tal meio de helenista [179].

Portanto, *à luz da mais recente pesquisa das fontes a conceição virginal aparece em Mt 1-2 como motivo judeo-cristão, elemento do filão narrativo mais antigo* [180] *e possivelmente anterior à própria forma literária destas narrativas midráchicas* [181], como se precisará ao analisar os modelos literários.

* * *

---

[178] Segundo KNOX é caracteristicamente judaico o uso de κύριος aplicado a Deus (Cf. W. L. KNOX, *Syn. Gospels* II 125s). Igualmente judaica é a predilecção pelo « adimplemento de profecias » (*ibid.* 126-128). DAVIS crê que a investigação anterior mostrou « clearly the Jewish character of Matt 1,18-2,23 » e ainda que « the narratives of Matt 1,18-2,23 are closely related in language, structure, and content to Jewish tradition » (F. C. DAVIS, *Tradition and Redaction* 404).

[179] Cf. adiante, n. 133.2.

[180] Acerca da origem da genealogia divergem os autores. E. Lohmeyer atribui-lhe a mesma origem da parte narrativa (E. LOHMEYER, *EvMt* 7). Kilpatrick considera-a obra redaccional (G. D. KILPATRICK, *Origins of Mt* 52). Knox não se pronuncia. Davis e Strecker consideram-na tradição independente, associada redaccionalmente a Mt 1,18-2,23 (G. STRECKER, *Der Weg*³ 38. 89; C. F. DAVIS, *Tradition and redaction* 411).

[181] Sobre a investigação das fontes e formas pré-redaccionais de Mt 1,18-25 é justo salientar duas obras recentes de autores católicos: G. M. SOARES PRABHU, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. An Enquiry into the Tradition History of Mt 1-2* = AnBib 63 (Roma 1976) 229-253; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke* (London 1977) 104-119; 154-163. Apesar das suas teses e hipóteses acerca da fusão de duas narrativas pré-redaccionais (uma segundo o esquema da aparição angélica em sonhos e a outra segundo o esquema da anunciação angélica do nascimento) não convencerem, por nenhum dos autores ter presente o modelo midráchico-lendário de Moisés subjacente a Mt 1,18-25, é, no entanto, significativa a posição de ambos acerca da anterioridade do motivo da Conceição Virginal relativamente à formação literária da actual narrativa. Soares Prabhu afirma: « The narrative of 1,18-25, then, has a long and complex redactional history. At its origin there stands an already widespread and firmly held tradition of the virgin birth » (*op. cit.* 252).

13.2. *Escopo redaccional de Mt 1-2*

1. K. Stendahl [182] começa por denunciar a falsidade do pressuposto metodológico que costuma presidir à investigação de Mt 1-2. Opõe-se, com efeito, à impressão geral de que Mt 1-2 entre na categoria de « narrativa da infância » como Lc 1-2. A profunda divergência entre ambos, a « cuidada organização estrutural » e a « clareza do escopo » de Mt 1-2 indicam tratar-se de géneros diferentes [183]. Concretamente a presença de tantas citações reflexivas indica que Mt 1-2 está em função de escopos redaccionais, pois o uso mateano de citações reflexivas ensina-nos que Mateus se serve delas para inculcar a sua orientação doutrinal, à custa de forçar, modificar, refundir e mesmo de criar « factos, eventos ou lendas » [184]. Pois bem, constata Stendahl, « nos cap. 1-2 este método modelou totalmente o material, sinal de que no tempo da redacção do evangelho tal material ainda não tinha sido congelado numa dada forma » [185].

Stendahl inicia a sua análise pelo cap. II onde encontra quatro citações reflexivas, cujo denominador comum « é que todas elas contêm nomes geográficos » [186], na mais surpreendente coincidência com todo o capítulo, repleto de referências geográficas dispostas ao longo de um itinerário que vai de Belém a Nazaré. As citações assinalam as metas das principais etapas. Portanto, do denominador comum das citações deduz-se que todo o interesse redaccional está centrado no itinerário que, por sua vez, pretende explicar como é que o Messias sendo natural de Belém vem de Nazaré, em resposta à polémica dos judeus (cf. Jo 7,41s). Consequentemente o « clímax » de Mt 2 está no v. 23: « porque se chamará Nazareno ».

Compreende-se, pois, que Mateus não possua a mínima intenção de reproduzir servilmente narrações, embora através da sua obra redaccional ainda se possa entrever uma antiga narrativa de Herodes, moldada segundo a lenda de Moisés. « Contudo, na forma mateana o capítulo responde apologeticamente à questão ' Belém-Nazaré ' » [187].

---

182 Cf. K. Stendahl, *Quis et Unde? An analysis of Mt. 1-2,* in *Judentum. Urchristentum, Kirche* = *BZNW* 26 (Berlin 1964²) 94-105.

183 Cf. *ibid.* 96.

184 *Ibid.* 96, nota 9. Cf. id., *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Uppsala 1954) 194-202.

185 K. Stendahl, *Quis et Unde?* 96.

186 *Ibid.* 97.

187 *Ibid.* 99.

A estrutura redaccional de Mt 1 é semelhante, só que no centro, em vez de nomes geográficos, estão nomes pessoais. Surpreendente é sobretudo o paralelismo no fecho dos dois capítulos: « porque se chamará Nazareno » / « e pôs-lhe o nome de Jesus » (ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται, 2,23 / καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, 1,25). Do estreito paralelismo entre os dois capítulos é lícito deduzir que o « clímax » do cap. I está naquele fecho, isto é, no nome « Jesus ». Assim, Mt 1,18-25 bem se pode classificar de lenda da doação divina do nome. Com efeito, o seu núcleo consiste na revelação do nome e na sua doação por parte de José. O início da perícopa (vv. 18-19) constitui a plataforma; e a citação de Is 7-14 é comentário redaccional. Todavia, redaccionalmente Mt 1,18-25 não existe por si só. É inseparável da genealogia cuja temática postula um ulterior esclarecimento, como, por sua vez, o v. 18 retoma a temática do v. 16. a) De facto ao longo da genealogia correm duas linhas que, ao cruzarem-se no v. 16, provocam um conflito que exige um ulterior esclarecimento. Ao mesmo tempo que acentua a filiação davídica de Jesus (vv. 1.6.17; provavelmente ainda o simbolismo do número 14 = 4+6+4 = David), acentua também uma série da irregularidades na linhagem genealógica de David — menção de Tamar, Rahab, Rute e a mulher de Urias — através das quais « a acção de Deus e do seu Espírito se manifesta de modo particular »[188]. Segundo a leitura canónica o v. 16 parece insinuar que aquela cadeia de irregularidades culmina numa particular irregularidade, no nascimento de Jesus, o Messias, manifestação especial do poder de Deus, ao passo que a cadeia genealógica de David parece sofrer uma quebra no seu último elo, gerando-se, assim, um « suspence », necessitado de ulterior explicação. Isto é, a genealogia por si só é incompreensível. b) A explicação vem de Mt 1,18-25 que com o v. 18 retoma a temática do v. 16 ao propor-se explicar os verdadeiros termos da origem[189] de Jesus, o Cristo, o Filho de David, vagamente insinuados no v. 16. Na verdade, explica como Jesus, nascido de Maria por obra do Espírito Santo, sem o concurso físico de José, foi por este inserido na linhagem de David ao dar-lhe o nome, em obediência à vontade expressa de Deus. Deste modo Mt 1, 18-25 é uma espécie de apêndice à genealogia, cujo escopo é o de escla-

---

188 *Ibid.* 101.

189 K. Stendahl toma o vocábulo γένεσις (v. 18) em sentido genealógico como no v. 1 (cf. *ibid.* 101, nota 35).

recer como Jesus foi enxertado na linhagem de David, ou, segundo a célebre expressão de Stendahl, « uma extensa nota explicativa do ponto crucial da genealogia » [190]. Segue-se, pois, que a genealogia e Mt 1,18-25 formam uma única unidade redaccional, impossível de decompor sem correr o risco de perder o seu verdadeiro significado.

Portanto, segundo Stendahl, todo o capítulo primeiro está centrado no nome e títulos de Jesus, assim encadeados: Jesus é o Cristo porque é o Filho de David. Filho de David porque José, da casa de David, recebeu Maria em sua casa e ao neonato deu o nome de Jesus, em obediência às ordens expressas de Deus. Foi-lhe dado o nome de Jesus porque, por eleição divina, será ele a salvar o povo dos seus pecados, pois é ele o « Emmanuel » da profecia de Is 7,14. Stendahl crê que o significado de Emmanuel confirma o significado de Jesus e que Mateus usou Is 7,14, pura e simplesmente, por causa daquele nome, como o confirma a centralidade redacional do nome Jesus e a analogia com o cap. II onde as citações reflexivas se centram no escopo redaccional. O motivo da virgem serve apenas de plataforma para a aplicação do nome (significado) « Emmanuel » a Jesus.

Qual o lugar do motivo da conceição virginal? Não faz parte do escopo redaccional. Por um lado, aparece como escolho à filiação davídica e, por outro lado, como plataforma ou motivação do desencadear-se dos acontecimentos e ainda da aplicação de Is 7,14. « É óbvio que o nascimento sobrenatural de Jesus era do conhecimento de Mateus e que a tradição era, ao que parece, bem conhecida para originar observações escandalísticas. Mas, é igualmente claro que Mateus não está anunciando a história do nascimento. Mais, em Mateus a história do nascimento virginal é teologicamente muda; de tão portentosa intervenção de Deus não se deduz qualquer argu-

---

[190] *Ibid.* 102: « Thus already the syntactical form of v. 18a indicates that vv. 18-25 are the enlarged footnote to the crucial point in the genealogy ». Aceitam a sugestão: H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 61; W. GRUDMANN, *EvMt* 66; A. VÖGTLE, *Die Genealogie Mt 1,2-16,* in *BZ* NF 8 (1964) 243; id., *Messias und Gottessohn* (Düsseldorf 1971) 17; R. PESCH, *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im MTEv,* in *BZ* NF 11 (1967) 81. Talvez fosse mais correcto dizer que a genealogia é uma introdução a Mt 1,18-25 do que considerar esta perícopa apêndice daquela, pois, com efeito, o tema central (a inserção de Jesus na linhagem de Davidl) se encontra em Mt 1,18-25 e não na genealogia.

mento ou concepção cristológica »[191]. Portanto, *a conceição virginal é um elemento pré-redaccional anterior à forma literária tanto de Mt 1,18-25, com a utilização de Is 7,14, como da genealogia.* Anterior ainda à polémica e sua defesa apologética transparentes em Mt 1. *Mateus apresenta-a como tradição consagrada, inevitável,* mesmo quando o tema é a filiação davídica, e digna de defesa apologética.

Não haverá em Mt 1,18-25 outros elementos anteriores à redacção? Stendahl é pessimista acerca das fontes de Mt 1, pois acha inverosímil que Mt 1,21 seja uma citação do Sal 130,8 e que a omissão da tradução do nome « Jesus » implique uma fonte semita. Tal omissão deve-se simplesmente ao facto de o seu significado ser bem conhecido dos cristãos. Além disso, seria estranho pôr na boca do anjo uma explicação filológica. Um « Espírito, ou um anjo, nunca cita nem faz exegese »[192]. Stendahl não se arrisca acerca das fontes de Mt 1, em virtude do seu carácter fortemente redaccional através do qual pouco ou nada se vislumbra.

Em suma, Mt 1-2 não é uma narrativa, cujo objectivo principal seja o de reproduzir narrações recebidas da tradição, mas uma peça essencialmente apologética, unicamente interessada no esclarecimento da questão preliminar: *Quis et Unde?*

Stendahl pressupõe certamente que a semelhança estrutural das narrativas (Mt 1,18-2,23) se deve à técnica literária de Mateus[193]. Todavia, é de estranhar tanta semelhança na estrutura do substrato narrativo entre Mt 1,18-25 e as narrativas de Mt 2, quando, segundo Stendahl, a) entre os dois capítulos passa uma linha de demarcação tão definida; b) quando o escopo redaccional dos dois capítulos é tão diferente; c) quando a preocupação de Mateus não é a de narrar, mas a de resolver uma questão; d) quando Mt 1,18-25, como nota explicativa da genealogia, não possui individualidade literária própria. Não se deverá, pelo contrário, ao facto de o substrato narrativo de Mt 1,18-25 pertencer ao mesmo substrato narrativo de Mt 2, por sua vez, assente na lenda de Moisés?

A aplicação do princípio, segundo o qual as citações reflexivas

191 K. STENDAHL, *Quis et Unde?* 103.

192 *L. cit.*

193 Cf. *ibid.* 95: « Dreams are ... a phenomenon peculiar to Mt ». Na verdade, encontra-se, ainda, acerca da mulher de Pilatos (Mt 27,19). Mais que de Mateus é uma característica judaica, presente, por exemplo, na lenda de Moisés, que se crê subjacente a Mt 1,18-2,23.

modificam os materiais em função do escopo redaccional, revela-se sobremaneira contraditório na análise de Mt 2; pois, apesar da aplicação de quatro citações, Stendahl ainda consegue vislumbrar com bastante nitidez uma narrativa de Herodes, aí subjacente, cujo título poderia ser: « Luta do Rei contra o Messias » [194]. Segundo o seu modelo deveria incluir: o nascimento na circunscrição de Herodes, o morticínio das crianças da zona e a salvação providencial de Jesus, por fuga para o Egipto (Stendahl admite o paralelismo Labão-Jacob [195]). Sendo assim, as citações não modificam o substrato, mas coincidem com ele. A citação de Is 7,14 também não modifica, mas é usada porque em coincidência com a plataforma da perícopa (a conceição virginal) e com o significado do nome « Jesus ». Então que elementos haviam de levar à refundição total da forma pré-redaccional de Mt 1,18-25?

Uma coisa é certa, a constatação de Stendahl, segundo a qual « nos capítulos 1-2 este método [uso das citações] modelou por completo o material, sinal de que no tempo da redacção do evangelho tal material ainda não tinha sido congelado numa dada forma » [196], não se verifica.

2. G. STRECKER [197] aceita o princípio de Stendahl acerca da funcionalidade redaccional das citações reflexivas. Mateus, porém, põe-nas em função da sua tendência geral histórico-biográfica. Com elas confere às coordenadas crono-geográficas das diversas etapas da vida de Jesus o sentido de facticidade histórica, garantida pelo adimplemento profético. Por esse meio Mateus confere à tradição evangélica o carácter de biografia de Jesus. Em Mt 1-2 as citações reflexivas centram-se também em determinados pontos crono-geográficos significativos (nascimento, Belém, Egipto, Nazaré) autenticando-os como etapas históricas da biografia de Jesus. Enfim — conclui Strecker em total contraste com Stendahl — o que Mateus pretende é conferir a Mt 1,18-2,23 a dimensão histórico-biográfica, de acordo com a sua tendência geral, fazendo de uma composição midráchica uma verdadeira história do nascimento e infância de Jesus. Em ordem à consecução do seu objectivo Mateus não precisou de modificar a forma narrativa dos materiais recebidos da tradição.

---

194 Cf. *ibid.* 99; cf. A. SCHLATTER, *EvMt*[5] 25.

195 K. STENDAHL, *Quis et Unde?* 99, nota 22.

196 *Ibid.* 96.

197 Cf. G. STRECKER, *Der Weg*[3] 49-62. 82-85.

Para Strecker, como já se apontou, Mt 1,18-2,23 forma uma unidade literária pré-redaccional, nascida a partir da lenda de Moisés, como se verá seguidamente ao falar dos modelos.

Portanto, a refundição redaccional de Mateus é para Strecker muito mais superficial do que para Stendahl. As características estilísticas de Mateus devem-se ao facto de ter sido ele o primeiro a pôr Mt 1,18-2,23 por escrito. Todavia, ao traçar uma linha de demarcação entre a genealogia e a perícopa seguinte (Mt 1,18-25) ignora a íntima simbiose entre elas, pois não é só a sintaxe do v. 18 que estabelece redaccionalmente um ligame com a genealogia, mas o facto de no centro da narrativa estar o problema da filiação davídica de Jesus. Além disso, Strecker não dá explicação aceitável à estrutura da genealogia [198].

3. H. RÄISÄNEN [199] põe em relevo, sobretudo, a unidade redaccional de Mt 1 — seguindo Stendahl — e identifica o escopo da peça na solução do conflito entre conceição virginal e filiação davídica. Com Stendahl vê em Mt 1,18-25 uma « nota explicativa » da genealogia.

A genealogia revela-se como composição teológica cujo escopo, não é o de elencar com rigor notarial os antepassados de Jesus, mas o de situar Jesus na história da salvação. Para o efeito, desenvolvem-se dois temas paralelos: o da filiação davídica e o da *eleição* divina. Räisänen opõe-se às interpretações anteriores da menção das mulheres, segundo as quais se responde à calúnia judaica contrapondo a virgindade de Maria ao pecado daquelas (depois de Th. Zahn, a mais comum) ou se minimiza a conjecturada origem não-israelita de Maria (Seeberg). Para Räisänen a menção das mulheres sublinha uma constante da história da salvação: a eleição segundo os planos de Deus [200]. Em Maria realizam-se, por especial eleição, os planos de Deus, quer dizer a genealogia com a menção das mulheres. Em função do mesmo pensamento temos o prolongamento da genealogia até Abraão e a sua estrutura periódica baseada no simbolismo do número. Portanto, sob a perspectiva do tema da eleição, o v. 16 é plenamente compreensível ao acentuar de modo inequívoco que Jesus é a resultante, não da história humana, mas

---

[198] Cf. atrás, n. 131.5, nota 176.

[199] Cf. H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 52-69.

[200] Trata-se de uma ideia proveniente de E. KLOSTERMANN, *MtEv*³ 2; cf. também F. HAHN, *Hoheitstitel*³ 243. 273.

dos planos de Deus. Todavia, fica por esclarecer como é que Jesus, não tendo sido gerado por José, último elo da cadeia genealógica, é o Filho de David (v. 1).

Esclarecê-lo é o escopo de Mt 1,18-25. Aqui explica-se como, segundo os desígnios e planos de Deus, Jesus nasce virginalmente e é inserido na linhagem de David. Com efeito, José em obediência à vontade expressa de Deus, renunciando à repudiação legal de Maria, recebe-a como esposa em sua casa e dá o nome de Jesus ao neonato, reconhecendo-o como filho. Deste modo, fica esclarecido como Jesus, apesar de não ter sido gerado por José, é Filho de David, sendo sua a genealogia de José. Tudo isto, por mais paradoxal que pareça, aconteceu segundo os planos de Deus, como o insinua a geneaologia, como o revela o anjo e como o confirma Is 7,14, ao profetizar o nascimento virginal do Messias.

Portanto, *o escopo de Mt 1,18-25, não é o de responder apologeticamente à calúnia de adultério, mas o de resolver a contradição entre a filiação davídica e a conceição virginal à luz do desígnio insondável de Deus, já preanunciado na profecia*[201].

Consequentemente, a genealogia na sua forma actual nunca pôde existir a não ser no contexto de Mt 1, sendo, por isso, de atribuir ao próprio evangelista. Räisänen admite que a genealogia tenha sido composta a partir de listas genealógicas precedentes, mas nada consegue apurar acerca de qualquer forma pré-redaccional como genealogia de Jesus.

Acerca da forma pré-mateana de Mt 1,18-25 Räisänen é vítima do seu próprio eclectismo. Sob o influxo de Dibelius nega que Mateus reproduza a forma original da narrativa da conceição virginal. « O evangelista tomou alguns fragmentos da tradição e pô-los ao serviço do seu escopo »[202]. Por isso, Mt 1,18-25 é secundário relativamente a Lc 1,26-38. Noutra parte, sob o influxo da mais recente pesquisa das fontes defende que Mt 1,18-25 fazia parte de uma unidade pré-mateana oral, composta de cinco narrativas de igual estrutura (excepto a história dos Magos), dependentes do midrash de Moisés e de Jacob[203]. De fronte da hipótese de Bultmann admite a possibilidade de uma forma mais antiga, carente da con-

---

[201] Cf. F. HAHN, *Hoheitstitel*³ 274.

[202] H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 60.

[203] Cf. *ibid.* 53.

ceição virginal [204]. Estas três posições, porém, são dificilmente conciliáveis. Mesmo que o fossem, Räisänen não o mostra.

Apesar de não lançar nova luz sobre a fonte mateana da conceição virginal, Räisänen com a sua análise redaccional confirma uma vez mais que Mateus transmite uma tradição bem enraizada nos meios de onde a recebeu, objecto indiscutível da sua fé e da fé das comunidades a quem se dirige, tal é a naturalidade com que se lhe refere.

4. Em RESUMO, a actual análise da redacção de Mt 1-2 é discordante acerca do escopo redaccional, acerca das subunidades literárias e das proporções da actividade redaccional de Mateus. Stendahl e Räisänen crêem que em função do escopo teológico Mateus refundiu os materiais ao ponto de se tornar quase impossível a destrinça entre tradição e redacção. Além disso, para ambos a linha de demarcação passa entre os dois capítulos. O escopo redaccional de Mt 1 é para Stendahl uma resposta à questão *Quis?* e para Räisänen a solução do conflito entre conceição virginal e filiação davídica.

G. Strecker, pelo contrário, põe a linha de demarcação entre a genealogia e Mt 1,18-25. A actividade redaccional de Mateus limitou-se à inserção de citações reflexivas, em função da sua tendência histórico-biográfica, sem outras modificações significativas na narrativa tradicional. Com isso, em Mt 1,18-25 verificou-se apenas um deslocamento do centro de atenção da conceição virginal para a facto biográfico do nascimento.

A respeito da conceição virginal convergem todos acerca da sua anterioridade relativamente à forma literária de Mt 1,18-25, a qual pelas suas características não pode ser considerada como narração original daquele motivo.

* * *

13.3. *Modelos literários de Mt 1-2*

1. Um terceiro grupo de autores conduz a sua análise das fontes interrogando-se sobre os modelos literários subjacentes a Mt 1,18-25. Não é nova esta questão, pois já D. F. STRAUSS [205] individuava no motivo de Jesus, como segundo Moisés, a geratriz mítica das narrativas de Mt 2 [206]. De então até aos nossos dias, um

---

224 Cf. *ibid.* 53s.

205 Cf. D.F. STRAUSS, *Das Leben Jesu* (1864) 368 e seguintes.

206 Sobre a noção straussiana de mito cf. adiante, n. 4.

avultado número de autores — excepção feita para os fautores da escola da história comparada das religiões [207] — continuou insistindo na tipologia de Moisés como motivação e nas lendas midráchicas do mesmo como modelo literário do corpo narrativo de Mt 1,18-2,23 (especialmente de Mt 2) [208]. Só em 1956 D. DAUBE [209], sem negar a tipologia de Jesus-Moisés nem o influxo do midrash de Moisés em Mt 1,18-2,23, sugere, porém, que o modelo primário é o midrash pascal sobre a fuga de Jacob (= Israel) com a família para o Egipto, depois de avisado pela « palavra de Deus » das intenções exterminadoras de Labão e que, por isso, a tipologia central é a de Jesus-Israel [210]. Apesar do entusiasmo inicial despertado por tal sugestão a crítica actual inclina-se de novo para a tipologia Jesus-Moisés [211],

---

[207] Fautores e simpatizantes da escola da história comparada das religiões insistiram nos paralelismos pagãos. Cf. atrás, n. 112.4, B; cf. adiante, n. 6. Paralelismos, que Dibelius acabou por explicar através da « lei da analogia biográfica », sem qualquer implicação de dependência directa (Cf. M. DIBELIUS, *Formgeschichte*[5] 125-128).

[208] Entre outros: P. WERNLE, *Syn. Frage* 190; H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*[3] 193; J. WEISS, *Evangelien*[2] 239; G. H. BOX, *Nar. of Nativity* 88s; D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit* 95s; G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 56-61. 67s; R. BULTMANN, *GesSynTrad*[6] 318s; E. LOHMEYER, *EvMt* 9; E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, in *ZThK* 51 (1954) 134s; E. HIRSCH, *Frühges.* II 326; P. WINTER, *Jewish Folklore in the Matthaean birth story*, in *HibJ* 53 (1954) 34-42; D. DAUBE, *The New Test. and Rabbinic Judaism* (1956) 189-192; id., *The earliest structure of the Gospels*, in *NTS* 5 (1958/59) 184-187; K. STENDAHL, *Quis et Unde?* 99; G. STRECKER, *Der Weg*[3] 51.54; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 53. Sobre o estado da questão no campo católico conferir o excelente estudo de O. da SPINETOLI, *Introduzione ai Vangeli dell'infanzia* (Brescia 1967) 29-43. Consultar ainda os recentes estudos de G. M. SOARES PRABHU, *Formula Quotations* 1-18; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* 110-119.

[209] Cf. D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London 1956) 189-192; Id., *The earliest structure of the Gospels*, in *NTS* 5 (1958/59) 184-187. Daube é seguido por C. H. CAVE, *St Matthew's infancy narrative*, in *NTS* 9 (1962/63) 382-390. Para uma informação completa sobre materiais e problemática cf. M. M. BOURKE, *The literary genus of Matthew 1-2*, in *CBQ* 22 (1960) 160-175. Cf. ainda W. GRUNDMANN, *EvMt* 82; K. STENDAHL, *Quis et Unde?* 99, nota 22 (admite a possibilidade); H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 53; O. da SPINETOLI, *Introduzione* 29-43.

[210] Cf. M. M. BOURKE, *art. cit.* 168s; C. PERROT, *Les récits d'enfance dans la haggada antérieure au IIe siècle de notre ère*, in *RevSR* 55 (1967) 517.

[211] Opõem-se à sugestão de D. Daube: G. STRECKER, *Der Weg*[3] 247; R. H. GUNDRY, *The use of the old Testament in St. Mt* (Leiden 1967) 196, nota 1; E. NELLESSEN, *Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäus Evangelium* (Stuttgart 1969) 69-72; E. VÖGTLE, *Messias* 42-53 (boa exposição do estado actual da questão).

pois, entre outras razões, Mt 2,20s é um decalque de Ex 4,19s (LXX) sobre o regresso de Moisés de Madian ao Egipto por ordem divina e com a missão divina de libertar o povo, sinal de que o autor de Mt 2 tem em mente não a imagem de Jacob, mas a de Moisés, o qual, tendo escapado prodigiosamente à morte quando ainda criança, agora, de adulto, para escapar à fúria do Faraó tem de fugir para Madian [212], de onde regressa por ordem divina: « volta ao Egipto, porque todos aqueles que atentavam contra a tua vida estão mortos. Moisés tomou consigo sua mulher e seus filhos fê-los montar em jumentos e voltou para o Egipto » (Ex 4,19s; cf. Mt 2,20s) [213].

Todavia, não é impossível a presença secundária da tipologia Jesus-Israel [214], como não é improvável o influxo do midrash de Abraão no episódio da estrela e dos magos [215]. Mt 1,18-2,23 é motivacionalmente muito complexo e tipologicamente demasiado rico para ser enquadrado só sob a prespectiva de Moisés [216], todavia, é o midrash de Moisés o que melhor esclarece o seu esqueleto midráchico, como o patenteia o esquema subjacente à narrativa de Fl. JOSEPHUS [217]:

---

212 Em Mateus as duas (três, segundo Fl. JOSEPHUS, *Ant.* II/IX e XI) perseguições do Faraó a Moisés concentram-se na primeira (morticínio das crianças) e a salvação concentra-se na terceira (fuga de Moisés para Madian / de Jesus para o Egipto). Cf. A. VÖGTLE, *Messias* 42-53.

213 Esta passagem é posta pelo midrash em relação com o princípio geral: « Tal como ao primeiro Salvador, assim também ao último salvador »; cf. *Bill.* I 87: « Midr. Qoh zu 1,9 (9b): R. Berekhja (um 340) hat im Namen des R. Jiçchaq (um 300) gesagt: Wie der erste Erlöser, so der letzte Erlöser. Wie es vom ersten Erlöser heißt Ex 4,20: " Mose nahm sein Weib und seine Söhne, ließ sie auf einem Esel reiten ", so auch der letzte Erlöser, s. Sach 9,9: Niedrig und reitend auf einem Esel ».

214 Na verdade, o midrash pascal de Labão-Jacob na forma conhecida andava intimamente associado a Moisés através da referência ao êxodo e ao morticínio das crianças: « ao passo que o Faraó decretou a destruição só das crianças do sexo masculino, Labão procurou destruir toda a família » (*Midrash Pascal* I/1; cf. M. M. BOURKE, *Lit. genus of Mt 1-2* 168s).

215 Cf. *Bill.* I 77s; M. M. BOURKE, *art. cit.* 166s; K. STENDAHL, *Quis et Unde?* 99, nota 22; A. VÖGTLE, *Messias* 59; C. PERROT, *Les récits* 486; G. M. SOARES PRABHU, *Formula Quotations* 8.

216 O. da SPINETOLI, *Introduzione* 39, sintetiza a complexidade tipológica de Mt 1-2 da seguinte maneira: « su una medesima linea sono il Faraone, Labano-Balaam, Erode e dall'altra Mosè, Giacobbe, Israele, Cristo ».

217 Cf. Fl. JOSEPHUS, *Ant.* II/IX.

1. Presságio formulado por um escriba[218] sobre o nascimento de um libertador do povo hebreu[219].
2. Consternação do Faraó e do povo egípcio[220].
3. Decreto de extermínio de todos os neonatos hebreus de sexo masculino[221].
4. Angústia de Amram « homem nobre » ao notar a gravidez de sua mulher e sucessivo anúncio de Deus a Amram durante o sono de que o seu filho será o pressagiado libertador do povo[222].
5. Nascimento e salvação prodigiosa de Moisés[223].
6. Doação do nome e sua explicação etimológica: Mo+ysés = salvo das águas[224]. Será ele a libertar o povo através das águas do mar vermelho[225].
7. Salvo pela segunda vez por Termutis, filha do Faraó, sua mãe adoptiva[226].
8. Salvo pela terceira vez através da fuga para Madian e seu regresso para libertar o povo da opressão egípcia[227].

As semelhanças entre Mt 1,18-2,23 e a lenda reproduzida por Fl. JOSEPHUS são eloquentes. Este depende, certamente, do mesmo

---

218 Cf. Fl. JOSEPHUS, *Ant.* II/IX 2 (τῶν ἱερογραμματέων τις). Segundo outras fontes o presságio é anunciado ao Faraó por meio de um sonho interpretado pelos magos Jannes e Jimbres (*Targum pseudo-Jonathan* in *Ex* 1,15), ou por um dos príncipes (*Crónica de Moisés,* ed. J. D. EISENSTEIN, *Ozar Midrashim,* New York 1928, 357) ou por Balaam, filho de Beor (*Sefer ha-Yashar, par. Shemot,* ed. L. GOLDSCHMIDT, Berlin 1923, 239; *Crónica de Moisés, ibid.* 358) ou ainda por um dos eunucos do rei (*Yalkut Shim'oni, Shemot,* Jerusalem: LEWIN-EPSTEIN 1952, 106; *Sefer ha-Zikhronot,* fol. 38a,1.10). Citações segundo M. M. BOURKE, *art. cit.* 162.

219 Cf. *Targum ps-Jon* (Ex 1,15); *Crónica de Moisés* (*ibid.*); *Sefer ha-Yashar* (*ibid.*); *Yalkut Shim'oni* (*ibid.*); *Sefer ha-Zikhronot* (*ibid.,* 1,13). Citações segundo M. M. BOURKE, *art. cit.* 162.

220 Fl. JOSEPHUS, *Ant.* II/IX 3; *Crónica de Moisés, ibid.* 357.

221 *Ant.* II/IX 2.

222 *Ant.* II/IX 3. Segundo Ps.-FÍLON, *Ant. Bibl.* IX 10, a anunciação em sonhos é recebida por Miriam, irmã de Moisés. Segundo *Sotah* 12b e *Midrash Shemoth Rabbah* 1,22, Miriam profetiza que sua mãe dará à luz o « libertador de Israel » (cf. P. WINTER, *Jewish Folclore,* in *HibJ* 53 (1954) 38s).

223 Cf. Fl. JOSEPHUS, *Ant.* II/IX 4-5.

224 *Ant.* II/IX 6.

225 Ps-FÍLON, *Ant. Bibl.* IX 10.

226 Fl. JOSEPHUS, *Ant.* II/IX 7.

227 *Ant.* II/XI-XIII.

ambiente midráchico do qual possuímos inúmeras referências e do qual Mateus depende. G. Strecker, dependente de G. Erdmann [228], classifica-a de lenda helenista e por isso atribui Mt 1,18-2,23 ao cristianismo helenista [229]. D. Daube, pelo contrário, do seu ponto de vista, pensa que o núcleo primário (Mt 2,13-18) faz parte das mais primitivas narrativas da vida de Jesus [230]. C. T. Davis crê ter sido mérito da recente pesquisa dos modelos literários ter mostrado « claramente o carácter judaico de Mt 1,18-2,23 » [231], por debaixo do qual palpita ainda a antiga alma popular judaica [232].

Portanto, mesmo considerando Mateus o primeiro a pôr estas narrativas por escrito, mesmo admitindo que ele as tenha recolhido de comunidades judeo-helenistas, *não restam dúvidas de que a cultura, mentalidade e sentimento das comunidades-autoras eram profundamente judaico-veterotestamentárias.* Se não palestinenses, ainda muito ligadas à Palestina, como sublinhara G. H. Box [233]. Com efeito,

---

228 Cf. G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 60. 67.

229 Cf. G. STRECKER, *Der Weg*³ 54.

230 Cf. D. DAUBE, *The earliest Structure of the Gospels* 184: « If we are right, the story belongs to the very earliest of the near-literary accounts of Jesus' life ». E. STAUFFER, *Jesus, Gestalt und Geschichte* = DTb 332 (Bern 1957) 34-42, defende que o episódio da estrela e do morticínio dos inocentes assenta num núcleo histórico.

231 C. T. DAVIS, *Tradition and redaction* 404. O autor precisa ainda: « One point can be regarded as established by this line of research: the narratives of Matt 1,18-2,23 are closely related in language, structure, and content to Jewish tradition » (*l. cit.*). Conferir de entre os autores contemporâneos: E. LOHMEYER, *EvMt* 1-18 (Judeo-cristianismo galileu); P. WINTER, *Jewish Folclore* 34-42 (folclore judaico); C.H. CAVE, *Mt infancy narr.* 390 (comunidades de « Nazaritas » galileus, conclui, sob sugestão de M. BLACK, *The scrolls and Christian origins* [London 1961] 83, a partir de Mt 2,23); K. STENDAHL, *Quis et Unde?* 99, nota 22 e p. 103. Cf. ainda A.H. MCNEILE, *The Gospel according to St. Matthew* (London 1915) 23: « no theory is probable which assigns a pagan origin to narratives which are Jewish to the core ». W.D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1966²): « In any case, what must always impress even the casual reader, the extreme Jewishness of the Prologue, forbids us from wandering into Hellenistic realms for their explanation » (p. 63s). G.M. SOARES PRABHU, *Formula Quotations* 17: «The *motivsgeschichtlich* search for archetypes points indeed to the essentially Jewish background of the narrative ».

232 Cf. P. WINTER, *Jewish Folklore* 40, nota 2: « The adaptation of legendary elements from the cycle of Moses' birth and their transposition to Jesus has not its source in the mind of the editor. This is the anonymous working of the *Volksseele* ».

233 Cf. G.H. BOX, *Narr. of Nativity* 83.

o seu princípio tipológico é característicamente rabínico: « tal como o primeiro Salvador, assim o segundo Salvador » [234].

2. Estará a lenda de Moisés subjacente a Mt 1,18-25?

G. STRECKER [235] constata que, libertando Mt 1,18-2,23 das incrustações redaccionais (citações reflexivas e Mt 1,18a; 2,1a) em função da tendência histórico-biográfica de Mateus, se obtém uma cadeia de cinco narrativas coerentes entre si, cujo primeiro elo é Mt 1,18-25, forma secundária da lenda original da conceição virginal (Lc 1,26-38) obtida do deslocamento do centro de atenção de Maria para José, em virtude do esquema imposto pela lenda de Moisés em Mt 2, onde a figura central é o pai da criança. Só neste pormenor consiste, para Strecker, o influxo da lenda de Moisés em Mt 1,18-25, sem, por isso, deixar de ser uma versão — secundária — da lenda da conceição virginal. Com efeito, já Lc 1,26-38 assentava em Is 7,14 (Lc 1,27.31) e Mt 1,18-25 assenta no mesmo esquema daquela: angelofania, revelação do mistério do nascimento e da vida do filho, assentimento obediente. As diferenças devem-se, pois, à mudança de interlocutor, imposta pelo esquema da lenda de Moisés. Portanto, a centralidade de José não se verifica em função de um presumível interesse apologético, inexistente — afirma Strecker contra Dibelius —; e, o facto de se tratar de uma variante da lenda da conceição virginal impede de pressupor uma lenda original sobre a doação do nome, carente do motivo da conceição virginal, precisa ainda contra Bultmann. Todavia, segue a opinião de Bultmann acerca da origem helenista da conceição virginal, a de Dibelius (G. Erdmann) acerca da secundariedade de Mt 1,18-25 em relação à lenda de Lucas e a de G. Erdmann acerca da origem helenista da lenda de Moisés [236], das quais, tomadas em conjunto, tem de concluir que « a pericopa nasceu provavelmente no ambiente helenista » [237].

As premissas de G. Strecker são, porém, inadmissíveis: a) as

---

[234] Princípio fortemente entranhado no midrash. Cf. *Bill.* I 69s: « Pesiq 49b: R. Berekhja (um 340) hat im Namen des R. Levi (um 300) gesagt: Wie der erste Erlöser (Mose), so der letzte Erlöser (Messias) ». Cf. Midr. Ruth 2,14 (132b); Pesiq R 15 (72b); Nu R 11 (162b); anonym Midr. HL 2,9 (100a); Midr. Qoh 1,9 (9b). Cf. atrás, nota 213.

[235] Cf. G. STRECKER, *Der Weg*³ 53-55.

[236] Cf. atrás, nota 228.

[237] G. STRECKER, *Der Weg*³ 54.

opiniões de Bultmann e de Dibelius são inconciliáveis [238]; b) G. Erdmann não se refere ao cristianismo helenista, ao qual Bultmann atribui a conceição virginal, mas ao judeo-helenismo, classificando constantemente Mt 2 de produto midráchico genuinamente judaico [239] — impossível de atribuir a comunidades de mentalidade helenista; c) a secundariedade literária de Mt 1,18-25 em relação à primariedade de Lucas (1,26-38) é inaceitável, pois com a simples mudança de interlocutor seria de esperar uma anunciação semelhante à de Zacarias. Strecker deu-se pela conta da falta de fundamento das hipóteses de Dibelius e de Bultmann, mas não compreendeu a razão porque aqueles as formularam: a total independência literária entre Mt 1,18-25 e Lc 1,26-38, apesar de certas coincidências, diversamente explicáveis. M. Dibelius ao defender a primariedade de Lucas tem de explicar Mateus como defesa apologética do motivo da conceição virginal (e não da lenda que não repropõe). R. Bultmann querendo evitar mais radicalmente o problema declara que a conceição virginal nada tem a ver com as formas literárias originais de Mt 1,18-25 e de Lc 1,26-38, mas foi interpolada nesta e inserida naquela através de uma refundição helenista, porque helenista é o motivo.

G. STRECKER, superficialmente informado sobre a problemática da conceição virginal — fenómeno aliás frequente entre exegetas e teólogos contemporâneos — gera uma enorme confusão nas esferas da crítica literária e histórica, ao ponto de aduzir a lenda midráchica de Moisés como argumento a favor da proveniência helenista de Mt 1,18-25.

Pelo contrário, para C. H. CAVE e P. WINTER a presença de elementos do midrash de Moisés em Mt 1,18-25 reforça a opinião corrente acerca do seu carácter profundamente judaico.

C. H. CAVE [240] descobre no propósito de José de abandonar Maria uma ressonância do *Midr. Rabbah,* segundo o qual o pai de

---

[238] Cf. adiante, n. 73.3.

[239] Cf. G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 57: « Die wohl auf einen Midrash zum Buch Exodus zurückgehende spätjüdische Moses-Legende » — é assim que Erdmann a classifica. Erdmann insiste constantemente no carácter judaico da lenda e de Mt 2. Cf. *ibid.* 60s. 66-70. Recorda-se de novo que para M. Dibelius as afinidades entre Mt 2 e certas lendas pagãs se devem não a dependência directa, mas à « lei da analogia biográfica » (Cf. M. DIBELIUS, *Formgeschichte*[5] 126).

[240] Cf. C. H. CAVE, *Mt. infancy narr.* 384s.

Moisés repudia sua esposa dizendo: « para quê gerar filhos, para serem exterminados? ». Repreendido por sua filha Miriam torna à sua esposa. Miriam profetiza: « minha mãe vai dar à luz um filho que salvará Israel da escravidão ».

P. WINTER [241] crê subjacente ao sonho de José uma tradição midráchica sobre o anúncio do nascimento de Moisés, salvador do povo. Cita primeiramente o Ps.-Fílon segundo o qual Miriam recebe em sonhos uma mensagem do « Espírito de Deus », que no dia seguinte comunica aos seus pais: « Ecce quod nascetur (= ecce puer nasciturus) de vobis in acquam proicietur, quoniam per eum acqua siccabitur, et faciam per eum signa et salvabo populum meum, et ipse ducatum eius aget semper » [242]. Segundo *Sotah* 12b e *Midr. Shemoth Rabbah* I 22, Miriam profetiza que sua mãe dará à luz o salvador de Israel [243]. Daí, conclui Winter que o « folclore judaico conhecia o motivo de um sonho no qual se anunciava à própria família o nascimento de uma criança por meio da qual Deus vai salvar o povo » [244].

Tal motivo está igualmente presente em F. JOSEPHUS [245]: Amram « homem nobre » do povo hebreu — já consternado com a sorte do seu povo por causa do edito do Faraó — ao constatar a gravidez de sua mulher ficou fortemente angustiado e andava pensativo. Deus, então, « revela-se-lhe durante o sono » para lhe anunciar que o seu filho é aquele que os egípcios procuram eliminar com o morticínio dos recém-nascidos. Ele, porém, salvar-se-á e, maravilhosamente nutrido, « libertará o povo hebreu da opressão egípcia ». Depois de narrar a sua providencial salvação refere como lhe foi dado o nome de Mo+ysés, que em egípcio significa « salvo das águas » [246]. Comparando a lenda de Moisés com Mt 1,18-25 resultam comuns os seguintes pontos:

1. Constatação da gravidez, por parte de Amram e de José.
2. Tal facto causa perplexidade e angústia em ambos.
3. Durante o sono é-lhes revelado (por Deus ou pelo anjo de

---

241 Cf. P. WINTER, *Jewish Folklore* 38s.

242 Ps-FÍLON, *Ant. Bibl.* IX 10.

243 Cf. *Bill.* I 78; II 131; P. WINTER, *Jewish Folklore* 39.

244 P. WINTER, *Jewish Folklore* 39.

245 Cf. Fl. JOSEPHUS, *Ant.* II/IX 3.

246 *Ant.* II/IX 6.

Deus; a Miriam, pelo Espírito de Deus) que tudo isso se passou segundo os planos de Deus.

4. Porque o nascituro será o SALVADOR DO POVO (Moisés libertará o povo da escravidão; Jesus salvará o seu povo dos seus pecados).
5. Doação do nome, explicado etimologicamente.

Se a estas semelhanças [247] entre a lenda de Moisés e Mt 1,18-25 acrescentarmos o parentesco estrutural entre esta e as narrativas de Mt 2, torna-se sobremaneira verosímil que a plataforma literária e motivacional da perícopa, em questão, seja a lenda de Moisés. Com a presente conclusão corrobora o princípio tipológico fundamental que, segundo G. Erdmann [248] e E. Käsemann [249], preside à aplicação midráshica da lenda de Moisés a Jesus: « Tal como o primeiro Salvador, assim também o último Salvador », princípio insistentemente afirmado na literatura midráchica [250]. Com efeito, seria estranho que os cristãos aplicassem a Jesus apenas o referente à perseguição e salvação de Moisés, recém-nascido, quando a anunciação de Moisés, como Salvador do povo, a Amram ou a Miriam, ocupa um lugar destacado no midrash de Moisés. É, pois, absolutamente normal e natural que, apenas posta em movimento a tipologia midráchica de Moisés, com os motivos da perseguição-salvação de Jesus, surgisse a anunciação a José, segundo o esquema da lenda de Moisés. Não deve ser fácil saber qual dos dois motivos foi o primeiro a surgir na mente midráchica dos cristãos. O único facilmente constatável é que a leitura de Mt 2 é muito mais compreensível após a leitura de Mt 1,18-25: a) compreende-se melhor que

---

[247] O modelo da lenda de Moisés, certamente, não explica tudo, como, por ex., a revelação do nome, que, por outro lado, é um motivo genuinamente judaico-veterotestamentário (Cf. R. BULTMANN, *GesSynTrad*[6] 317). A lenda de Moisés também não explica a conceição virginal. Não é admissível a insinuação de D. DAUBE, *The NT and Rabbinic Judaism* 6, seguido de W. D. DAVIES, *The Setting*[2] 63.81s e de C. H. CAVE, *Mt. Infancy Narr.* 384, segundo a qual uma passagem da Haggada Pascal implicaria uma conceição miraculosa de Moisés. A estes opõe-se: C. PERROT, *Les récits* 502, nota 55; R. E. BROWN, *La concezione verginale e la risurrezione corporea di Gesù* (Brescia 1977) 92, nota 111; id., *The Birth of the Messiah* 524, nota 21.

[248] Cf. G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 60. 68.

[249] Cf. E. KÄSEMANN, *Das Problem des hist. Jesus* 134s.

[250] Cf. *Bill.* I 69. 87. Cf. atrás, notas 213 e 234.

Mt 2,1 comece por constatar o nascimento de Jesus sem apresentar os seus pais, nem precisar quem é Jesus; b) sabendo-se que Jesus é Filho de David e o último Salvador, compreende-se perfeitamente o título « Rei dos Judeus » e a fúria de Herodes; c) compreende-se também a naturalidade com que Maria é apresentada, pela primeira vez, no v. 11; d) como se compreende a naturalidade com que José é implicado no desenrolar dos acontecimentos (v. 13), sem se precisar as suas relações para com Maria e para com Jesus — tenha-se presente que Marcos apresenta toda a tradição sinóptica sem mencionar José uma só vez; e) à luz da anunciação do nascimento do último Salvador, torna-se, também, mais compreensível a semelhança do seu destino com o destino de Moisés.

Em suma, o estudo dos modelos literários, para além da constatação da semelhança de estrutura entre Mt 1,18-25 e as narrativas de José em Mt 2, apura que os dois blocos assentam numa tipologia comum e provêm do mesmo filão midráchico-lendário. Daí, *segue-se necessariamente que Mt 1,18-2,23 não pode ter nascido em ambientes helenistas, mas em ambientes profundamente entranhados na cultura tradicional midráchica do povo hebreu.* Ambientes abertos ao simbolismo, dotados de grande fantasia e de engenho midráchico; mas, por estrutura mental e sentimental, adversos a toda a espécie de mitologia e de teogamia, para os quais a paternidade física de Deus é uma horripilante aberração.

Como se explica, então, a presença da conceição virginal em Mt 1,18-25? Esta é a questão que tem inficionado, durante décadas, a análise literária de Mt 1,18-25, provocando o frequente recurso à crítica histórica. Como pode o defensor da sua origem helenista explicar a sua presença numa peça profundamente semita? Deixemos, para já, de parte a crítica histórica e continuemos a tirar as consequências da análise dos modelos literários.

Em primeiro lugar, deve-se precisar que a conceição virginal não é derivável do midrash e da lenda de Moisés. A perplexidade de Amram e de José têm motivações totalmente diferentes, embora o seu ponto de partida seja a constatação da gravidez de Jacobed e de Maria. Ao passo que, a plataforma da narrativa de Moisés é constituida pela perseguição do Faraó, a de Jesus é formada pela conceição virginal. Segue-se, portanto, que *este motivo é um dado tradicional mais antigo do que a própria adopção da tipologia de Moisés e do que a forma literária de Mt 1,18-25*; sendo forçoso admitir,

que as comunidades judeo-cristãs subjacentes às narrativas de Mt 1,18-2,23 possuíam aquele motivo e nele acreditavam com a máxima naturalidade.

Em suma, a análise dos modelos literários de Mt 1,18-2,23 situa o motivo da conceição virginal num ambiente cristão profundamente embebido do espírito judaico.

3. Não contradirá a genealogia semelhante resultado? Para um avultado número de autores contemporâneos a genealogia não estaria em contraste com a presença da conceição virginal em ambientes conservadores do judeo-cristianismo, pois nenhuma crítica literária aceitável pode garantir a existência autónoma (isto é, independente de Mt 1,18-25) da genealogia. A sua forma literária caracteristicamente midráchica e o seu conteúdo fortemente teológico, não só se coaduna com Mt 1,18-25, mas até o postula. Portanto, a genealogia não pode ser utilizada como argumento para defender que as comunidades judeo-cristãs primitivas fundamentavam a filiação davídica de Jesus na paternidade física de José[251].

É, pois, forte a tendência hodierna para considerar a genealogia obra redaccional de Mateus[252], concebida em harmonia com Mt 1,

---

[251] Cf. atrás, nota 36. A este propósito é interessante referir a opinião de C. BURGER, *Jesus* 91-102. Segundo este autor a genealogia é pré-mateana. O seu carácter fortemente teológico destitui-a de qualquer valor histórico. Mateus é que a pôs em função do seu motivo preferido da filiação davídica em plena harmonia com a conceição virginal. Portanto, a genealogia é uma tentativa, « die Geschichte Israels in Form einer Genealogie darzubieten. Auf keinen Fall aber kann dieser Stammbaum zur ' ältesten Tradition ' über die Davidssohnschaft Jesu gerechnet und in der ' frühen palästinischen Gemeinde ' angesetzt werden, wie Hahn dies tut » (*ibid.* 100). Burger apoia-se na crítica de Ph. VIELHAUER, *Ein Weg* 61s, a F. HAHN, *Hoheitstitel*³ 242-245. Para Vielhauer as genealogias não são « tradições antigas » mas « construções recentes », « onde naturalmente nada se diz sobre a verdadeira origem de Jesus » (Ph. VIELHAUER, *Ein Weg* 62).

[252] A análise contemporânea mais significativa da genealogia é a de M. D. JOHNSON, *The Purpose of the biblical Genealogies with special reference to the Setting of the Genealogies of Jesus* (Cambridge 1969) 139-228 (sobre a genealogia de Mateus). A tese fundamental de Johnson é que a genealogia é obra redaccional de Mateus, concebida para introduzir o evangelho, como o patenteiam a forma (pp. 211-214), a linguagem (214-217) e a teologia da mesma (217-228). São ainda dignos de menção: H. STEGEMANN, « *Die des Uria* », in *Tradition und Glaube,* Festschrift für K. G. KUHN (Göttingen 1971) 246-276; G. D. KILPATRICK, *Origins of Mt.* 52; K. STENDAHL, *Quis et unde?* 100-103; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 54-67; W. D. DAVIES, *The Setting*² 67-70; E. L. ABEL, *The genealogies of Jesus « ho Christos »*, in *NTS* 20 (1974) 203-210; D. E. NINEHAM, *The genealogy in St. Matthew's Gospel and*

18-25. Todavia, os autores que se ocupam da genealogia acentuam os ligames desta com Mt 1,18-25, omitindo os ligames desta última com Mt 2. Neste ponto impõe-se um aprofundamento da estrutura literária geral de Mt 1-2, pois os ligames estruturais de Mt 1,18-25 com a genealogia e com Mt 2 parecem postular uma unidade literária mais vasta do que a considerada até ao presente. Tal análise, porém, deveria ser feita independentemente de qualquer veredicto histórico pré-concebido sobre a conceição virginal.

4. CONCLUSÃO: A análise dos modelos literários permite concluir que Mt 1,18-25 é parte integrante do projecto original promanante da aplicação da tipologia de Moisés a Jesus, na qualidade de último salvador do povo. Semelhante aplicação pressupõe uma cultura, mentalidade e sentimentos profundamente judaicos, derivando daí o carácter judaico-veterotestamentário de Mt 1,18-2,23. *O motivo da conceição virginal não se deduz do complexo midráchico-lendário de Moisés, mas aparece como elemento anterior profundamente enraizado na tradição judeo-cristã, ao ponto de se não poder prescindir dele ao transpor para Jesus a anunciação do nascimento de Moisés a seu pai, mesmo quando está em jogo o motivo da filiação davídica.*

13.4. *Resumo*

Na época contemporânea (posterior à segunda guerra mundial) a tendência predominante, em geral isenta de preconceitos de tipo histórico, é a de integrar Mt 1,18-25 no contexto. Ao passo que os autores mais interessados na destrinça entre tradição e redacção põem a linha de demarcação depois da genealogia, os promotores da análise da redacção põem-na entre os dois capítulos (excepto G. Strecker). Da estrutura literária concluem, os primeiros, que Mt 1,18-25 fazia parte do filão narrativo primário, centrado no destino de Jesus e na figura de José. Para os segundos, Mt 1 é essencialmente obra redaccional de Mateus. *Para todos, o motivo*

---

its significance for the study of the Gospels, in *BJRL* 58 (1976) 421-444. Entre os autores católicos são de destacar: A. VÖGTLE, *Die Genealogie Mt 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte,* in *BZ* NF 8 (1964) 45-58; 239-262; *ibid.* 9 (1965) 32-51; id., *Messias und Gottessohn* 15-17; H. C. WAETJEN, *The Genealogy as the key to the Gospel according to Matthew,* in *JBL* 95 (1976) 205-230; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* 57-95 (Lit. 94s).

da conceição virginal é mais antigo do que a forma literária de Mt 1,18-25. Com efeito, esta não é a primeira a narrá-lo. Pressupõe-na como elemento fortemente enraizado na tradição cristã, independentemente do carácter apologético ou não-apologético de Mt 1 — ponto de divergência entre os autores.

De que comunidade se trata?

G. Strecker, sob o influxo da crítica histórica precedente, é o único a postular uma comunidade helenista. Os restantes situam, tanto as fontes, como a redacção, em ambientes judaicos tradicionalistas. O próprio K. Stendahl escreve relativamente a Mt 1,18-25: « O contexto indica certamente uma compreensão messiânica judaica » [253].

A análise dos modelos literários confirma o precedente resultado, ao descobrir como plataforma primária de Mt 1,18-2,23 a tipologia Jesus-Moisés (« Tal como o primeiro Salvador, assim o último Salvador ») e como modelo literário a lenda midráchica de Moisés. Em Mt 1,18-2,23 nada ultrapassa as fronteiras do Judaísmo tradicional, a não ser a novidade de Jesus, o último Salvador. Mt 1,18-25, à luz da tipologia e da lenda de Moisés, é primariamente o anúncio divino de que o fruto do ventre de Maria é o « último Salvador ». Simultaneamente resolve a suspeita de José e a « enxertia de Jesus na linhagem de David », porque o novo salvador não é só o Moisés escatológico, mas o Filho de David, o Cristo, o Filho de Abraão e possivelmente o novo Israel. Tudo isto, porém, é mais recente do que o motivo da conceição virginal. *Nada em Mt 1-2 o explica.* Tudo o pressupõe.

A análise contemporânea da tradição e da redacção de Mt 1-2 chega, pois, a uma conclusão relevante acerca do motivo da conceição virginal. Este motivo é independente da forma literária de Mt 1-2, no entanto, estes dois capítulos não fornecem sinais de terem existido sem tal motivo. Recorde-se que as vozes discordantes neste ponto se baseiam em veredictos sumários sobre a genealogia ou não aprofundam o íntimo parentesco entre Mt 1,18-25 e as narrativas de Mt 2. Portanto, a crítica histórica de Mt 1-2 é irrelevante para o motivo da conceição virginal. Pelo contrário, é sumamente importante saber, do carácter profundamente judaico de Mt 1-2, que aquele motivo era objecto da fé das comunidades ju-

---

[253] K. STENDAHL, *Quis et Unde?* 103.

daicas subjacentes a estes dois capítulos. Embora não existam estudos aprofundados sobre o assunto, tudo leva a crer que se trate de comunidades com mentalidade tradicionalista judeo-palestinense.

* * *

1.4. BALANÇO CRÍTICO

Da exposição precedente resultam duas linhas críticas bem definidas, uma intimamente dependente e a outra quase independente da crítica histórica.

1. *Crítica histórico-literária.* Trata-se de uma herança do séc. XIX. D. F. STRAUSS praticou exclusivamente crítica histórica (« exegético-histórica », chamava-lhe ele). Na passagem de século a história comparada das religiões interessava-se ainda preponderantemente pela crítica histórica, cujo veredicto acerca da conceição virginal era do seguinte teor: aplicação a Cristo do mito teogâmico pagão. Isto é, imagem concreta da compreensão da filiação divina de Jesus por parte dos cristãos convertidos do paganismo.

Como se explica, então, a presença deste motivo caracteristicamente helenista em peças literárias judeo-cristãs, como no ev. de Mateus e em Lc 1-2?

J. HILLMANN tenta a primeira resposta. Tendo H. Usener demonstrado que Mt 1-2 se compõe exclusivamente de motivos pagãos, J. Hillmann atribui a sua presença em Mateus a um interpolador. Em Lucas as coisas são mais complexas, pois o evangelho é helenista e a narrativa da infância é judeo-cristã. Solução: Lc 1-2 foi interpolado no ev. de Lucas e a conceição virginal foi interpolada em Lc 1-2 (com a inserção de Lc 1,34s).

A solução relativamente a Lucas (interpolação de Lc 1,34s) foi adoptada por exegetas de renome como J. WEISS e A. HARNACK, os quais, porém, rejeitaram a tese referente a Mt 1-2 em virtude do seu carácter não só mateano mas até judeo-palestinense. Por esta e por outras razões, Harnack é induzido a responsabilizar o judeo-cristianismo pela criação do motivo [254]. J. Weiss, pelo contrário, mantém a sua origem helenista. Mt 1,18-25 é, com certeza, uma narrativa judeo-cristã, mas não é a narrativa original da conceição virginal. Todas as suas características estilísticas indicam tratar-se de uma recente apologia. Por outro lado, a genealogia é sinal

---

[254] Cf. adiante, n. 53.2.

de que as comunidades judeo-cristãs, ao fundamentarem a filiação davídica de Jesus na paternidade física de José, desconheciam a conceição virginal. Seguindo-se, então, que o motivo não nascera nestas comunidades, mas viera de fora em data recente, isto é, do cristianismo helenista. O seu contacto com o mundo judaico provocou polémica, da qual Mt 1,18-25 é testemunha.

Para R. BULTMANN é inverosímil que as comunidades judeo-cristãs subjacentes a Mt 1,18-25 pudessem adoptar o motivo helenista, dada a sua repugnância pela teogamia, por mais camuflada que se apresentasse. A única conciliação possível consistiu em atribuir a forma actual da lenda à refundição helenista de uma antiga lenda sobre a doação divina do nome com a finalidade de nela inserir a conceição virginal. Assim se explicaria a presença do motivo helenista numa lenda « semita », sem incorrer nas inconveniências de Usener ou de J. Weiss.

M. DIBELIUS tendo adoptado a sugestão de H. Gressmann sobre a primariedade de Lc 1,26-38 e a de E. Norden sobre a origem judeo-helenista da conceição virginal resolve o problema de Mt 1, 18-25 considerando-o uma defesa apologética do motivo, da própria pena de Mateus. Deste modo não implica para nada o judeo-cristianismo palestinense, nem o cristianismo helenista.

Para G. STRECKER, porém, são erradas as soluções de Bultmann e de Dibelius, pois Mt 1,18-25 não é uma refundição helenista de uma lenda sobre a doação do nome, nem é uma defesa apologética da conceição virginal, mas, pura e simplesmente, uma adaptação da lenda original (Lc 1,26-38) ao esquema da lenda de Moisés, adoptada em Mt 1-2. As peculiaridades de Mt 1,18-25 devem-se à mudança de interlocutor. Tal adaptação é helenista, porque helenista é a lenda de Moisés, a conceição virginal e Lc 1,26-38 — pensa Strecker, sem advertir que está conciliando o inconciliável: Bultmann com Dibelius.

Em suma, para compreender a análise literária de Mt 1,18-25 praticada pela presente corrente não se pode perder de vista o papel preponderante da crítica histórica da conceição virginal, derivada em linha recta da antiga escola da história comparada das religiões, como adiante se verá.

2. *Crítica literária.* Ao longo do mesmo espaço de tempo, afirma-se outra tendência primariamente interessada na crítica literária. Numa primeira fase a sua atenção incide de modo particular

no carácter profundamente mateano e judaico-palestinense de Mt 1-2. BURKITT lega à posteridade uma crítica literário-textual da genealogia, ainda hoje, seguida por grande número de autores, particularmente anglo-saxónicos, segundo a qual esta só é compreensível à luz de Mt 1,18-25, pois o escopo que presidiu à sua confecção não é histórico, mas teológico, plenamente de acordo com a tendência teológica de Mateus. Nada justifica a tese segundo a qual formas anteriores da genealogia assentavam na pressuposição da paternidade física de José. Mais, nenhum argumento literário ou textual apoia seriamente a existência de formas pré-redaccionais da genealogia. Quanto a Mt 1,18-25 reconhece-se o seu carácter « semita » e apologético, do qual se deduz que a conceição virginal, tradição anterior à forma literária da perícopa, é uma tradição profundamente enraizada na fé do cristianismo judaico-palestinense.

Numa segunda fase, posterior à segunda guerra mundial, a atenção dos autores incide sobre a destrinça entre redacção e tradição. Como ponto de partida atribuem unanimemente a redacção a Mateus, para a confecção da qual teve à disposição apenas tradições orais (Strecker defende que a colecção de ditos veterotestamentários lhe chegou às mãos sob forma escrita). Diverge-se fortemente acerca das proporções da redacção de Mateus. Para Stendahl e Räisänen a destrinça entre redacção e tradição é quase impossível. Para os restantes a individuação dos elementos recebidos da tradição não é impossível. De todas as tentativas referidas, resulta que Mt 1,18-25 é parte integrante do filão narrativo primário de Mt 1-2. Excepção feita a G. Strecker, inserido na corrente anterior, são unânimes os autores acerca do carácter judeo-cristão dos substratos tradicionais de Mt 1-2, dos quais é inseparável a conceição virginal, que, por isso — admitindo ou rejeitando o carácter apologético de Mt 1,18-25 — é uma tradição profundamente enraizada no judeo-cristianismo.

Tal resultado é ainda confirmado pela pesquisa dos modelos literários que, além de caracterizar Mt 1-2 de criação hagádica, vai descobrir as suas raízes na tipologia de Moisés e consequentemente no midrash judaico sobre o êxodo, do qual faz parte a anunciação (ao pai ou à irmã de Moisés) do nascimento de Moisés, « salvador do povo de Israel da ' opressão ' ». Assim, resulta que *Mt 1,18-25 é essencialmente uma anunciação do nascimento de Jesus, último salvador, segundo a tipologia Moisés-Jesus.* Tal pressupõe uma men-

talidade profundamente judaico-veterotestamentária. A conceição virginal não aparece aqui como foco principal da narração, mas como plataforma natural e indiscutível, não derivável da tipologia, do midrash ou da lenda de Moisés. Trata-se simplesmente de uma tradição pré-existente nos referidos ambientes. Aí suficientemente enraizada para não passar despercebida, apenas a reflexão midráchica se ocupa do nascimento e infância de Jesus.

3. *Conclusões*

É forçoso reconhecer, do ponto de vista puramente literário, que a segunda corrente, apenas referida, apresenta sinais de maior verosimilhança, embora deixando ainda questões em aberto. Faltam estudos aprofundados sobre o papel teológico dos mesmos no contexto do evangelho de Mateus. O problema tradição-redacção ainda não recebeu solução satisfatória, pois à luz da pesquisa das fontes e dos modelos literários requere-se uma análise da natureza dos ligames de Mt 1,18-25, seja com a genealogia, seja com o cap. II. Ainda não se chegou a identificar com nitidez qual o judeo-cristianismo subjacente a Mt 1-2.

Todavia, em ordem ao estudo global da génese da conceição virginal, os resultados são relevantes: a) Tendo em conta a tendência predominante da crítica literária, Mt 1,18-25 não é um testemunho helenista da conceição virginal [255]. b) Independentemente da opinião sobre o carácter apologético da perícopa [256], esta não pode ser considerada como primeira narrativa lendária da conceição virginal. Este motivo, com efeito, aparece aqui como elemento autónomo preexistente na tradição cristã [257]. c) A crítica literária não pode negar o carácter semita (como se exprime Bultmann) de Mt 1,18-25, patente no uso do nome « Jesus » (não existe uniformi-

---

[255] Contra os autores citados na nota 50; cf. ainda os nn. 6.2; 67.3.

[256] Cf. adiante o excurso: n. 1.5. *Apologia da conc. virg.*

[257] Trata-se da opinião predominante. Exceptuam-se naturalmente os fautores da escola da história comparada das religiões (cf. atrás, nota 50), A. v. HARNACK, *Beiträge* IV 98-104, seguido por H. v. BAER, *Der Hl. Geist* 113-124, por considerarem Mt 1,18-25 o reflexo da polémica que dera origem ao motivo da conceição virginal; por fim, R. BULTMANN, *GesSynTrad*[6] 316s, seguido por E. KLOSTERMANN, *MtEv*[3] 7, por defenderem que a conceição virginal se deve a uma refundição helenista da lenda semita da doação do nome. Bultmann e Klostermann, porém, estão longe de defender que Mt 1,18-25 seja a lenda original da conceição virginal.

dade!); patente no uso do motivo judaico-veterotestamentário da doação divina do nome, no perfeito conhecimento da lei e dos usos e costumes palestinenses sobre noivado, matrimónio, repudiação e direito paterno [258]. d) A mais recente análise das fontes situa a perícopa em questão no mundo midráchico judaico-veterotestamentário tradicionalista [259]. e) Em suma, como síntese final, pode-se afirmar que *a análise literária de Mt 1-2 situa a conceição virginal no mundo judeo-cristão tradicionalista ainda anterior à sua formação midráchica.* O que isto significa dir-nos-á a análise posterior da génese da conceição virginal. Para já, uma coisa é inabalável: o presente resultado é uma premissa em ordem à crítica histórica, só redimensionável pela própria crítica literária, nunca pela crítica histórica.

* * *

1.5. Excurso: Apologia da conceição virginal

Mateus é frequentemente apresentado como o primeiro apologeta da conceição virginal. Tal impressão é causada por três factores: a) as notícias sobre a calúnia de bastardia [260]; b) menção das quatro mulheres na genealogia: Tamar, sedutora de Judá; Rahab, prostituta; Rute, moabita; a mulher de Urias com a qual David cometeu adultério; c) alusão à suspeita de adultério que José parece alimentar em relação a Maria (Mt 1,19). Todavia, não se trata de uma opinião condividida unanimemente.

1. *Menção das mulheres.* Não é nova a tese segundo a qual Mateus, com a menção das referidas mulheres, polemizaria contra os que acusam Maria de adultério. Mateus, com efeito, contraporia a pureza, santidade e sobrenaturalidade da conceição de Jesus à corrupção moral abundante na linhagem régia. Já em 1751 o frisava J. J. Wettstein [261]. No século XX é reproposta por Th. Zahn [262],

---

[258] Negam o carácter judaico de Mt 1,18-25 a antiga escola da história comparada das religiões (cf. atrás, nota 50) e G. Strecker, *Der Weg*³ 54. Os restantes divergem sobre a espécie de judaísmo subjacente e sobre a presença de motivos helenistas.

[259] Cf. atrás, n. 13.1 e n. 13.3.

[260] Cf. Origenes, *C. Celsum* I 28. 32. Lit. rabínica: *Shab* 104b e *Sahn* 67a (Cf. *Bill.* I 39).

[261] Cf. J. J. Wettstein, *Novum Testamentum Graecum* I, 226s.

[262] Cf. T. Zahn, *Ev. Mt.* 61-65; id., *Einleitung* 273s. Outros defensores da con-

J. WEISS[263] e outros[264], como explicação da menção intencional daquelas e só daquelas mulheres, deixando no esquecimento as grandes mães da estirpe de David.

Após a crítica de F. SPITTA[265] e de Strack-Billerbeck[266], segundo a qual as mencionadas mulheres não são repreendidas, mas, pelo contrário, exaltadas pela literatura rabínica, a opinião anterior foi quase totalmente abandonada, até porque semelhante apologia não poderia ser mais despropositada e de mau gosto[267]. A discussão acerca da intencionalidade do autor em mencioná-las ainda está em curso[268]. Exceptuando R. Seeberg com a sua tese sobre a origem

---

ceição virginal: R. H. GRÜTZMACHER, *Jungfrauengeburt* 6; K. BORNHÄUSER, *Geburtsges.* 72-74; G. H. BOX, *Narr. of Nativity* 86.

263 Cf. J. WEISS, *Evangelien*² 234.

264 Cf. G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 54; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 89s (cita outros anglo-saxónicos); G. D. KILPATRICK ,*Origins* 52; M. S. ENSLIN, *Stories of Nat.* 337; K. STENDAHL, *Quis et Unde?* 101; W. DELIUS, *Marienverehrung* 17.

265 F. SPITTA, *Die Frauen in der Genealogie Jesu bei Matthäus,* in *ZWTh* 54 (1912) 1-8. Cf. atrás n. 112.2.

266 Cf. *Bill* I 15-30. Às seguintes conclusões chegam Strack-Billerbeck, ao examinar a literatura rabínica: TAMAR: a sinagoga vê no acontecimento a mão de Deus, « indem sie Judas und Thamars Sünde ausdrücklich auf Gottes Initiative zurückführt » (p. 15). « Sogar von göttlichen Lohne für Judas und Thamars Tat wird geredet » (p. 17). RAHAB: « Der Midrash hat mehrfach den Übertritt Rahabs zum Judentum verherrlicht: nachdem sie unter dem Bekenntnis ihrer Sünde Proselytin geworden » (p. 20). Além disso Rahab « wurde mit einer Nachkommenschaft gesegnet, aus der Propheten und Priester hervorgingen » (p. 22). RUTH: « Der Midrash berührt nicht bloß gelegentlich, sondern hebt, gefließentlich das providentielle göttliche Walten hervor, wie es sich gerade in der Eingliederung Ruths in die Ahnenreihe des Messias gezeigt hat » (p. 26). A mulher de URIAS: « Davids Versündigung gegen Urijja wird mit der Tendenz, sie zu beschönigen und zu verkleinern » (p. 28).

267 Já a meados do séc. XIX EBRARD (*Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte* 1863³, 250) rejeitara a sugestão de Wettstein. Além de F. SPITTA e de *Bill.* I são dignos de menção: G. KITTEL, ThWNT III, s.v. θάμαρ 1-3 (« das wäre eine groteske Apologetik der Jungfrauengeburt »); E. KLOSTERMANN, *MtEv*³ 2 (« Das wäre eine bedenkliche Apologie der Jungfrauengeburt »); J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (Göttingen 1969³) 327; E. LOHMEYER, *EvMt* 5 (« das wäre eine seltsame Apologie »), cf. ainda p. 8; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 230s; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 57-60; M. D. JOHNSON, *Genealogies* 152-179; H. STEGEMANN, « *Die des Uria* » 246-276; W. GRUNDMANN, *EvMt* 62; F. HAHN, *Hoheitstitel*³ 243, nota 1.

268 Deixando de parte a já mencionada explicação apologética registam-se ainda as seguintes explicações: a) origem não israelita de Maria (cf. atrás, n. 112.2; notas 31 e 35); b) irregularidades na linhagem de David para introduzir a maior irre-

não-israelita de Maria crê-se, em geral, que a menção das mulheres implica necessariamente o motivo da conceição virginal. Consequentemente a forma actual da genealogia não se explica sem Mt 1,18-25.

2. *Mt 1,18-25.* É maior o número de autores que propugna o escopo apologético de Mt 1,18-25. Com efeito, comparando-o com Lc 1,26-38, resulta claro que Mateus não tem por escopo reproduzir uma lenda sobre a conceição virginal. Pressupõe-se, desde o início, a fé cristã no motivo, como se pressupõe o conhecimento dos leitores acerca de José e de Maria, por isso não os apresenta, nem situa os acontecimentos crono-geograficamente. O autor centra toda a sua atenção na suspeita e perplexidade de José, como incorporação da suspeita expressa caluniosamente pelos judeus sobre a origem invulgar de Jesus. Seguidamente dissolve-a através do anúncio angélico sigilado pela profecia de Is 7,14[269].

Nem todos os autores conferem importância primária ao escopo apologético de Mt 1,18-25. Alguns concedem-lhe importância secundária ao lado do escopo principal de resolver o conflito entre a conceição virginal e a filiação davídica[270]. Outros não descobrem

---

gularidade em Maria, cf. F. C. BURKITT, *Ev. da-Mepharreshe* 260; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 90; K. STENDAHL, *Quis et unde?* 101; Renée BLOCH, *Juda engendra Pharès et Zara de Thamar,* in Mélanges A. Robert (1957) 381-389. c) Pensamento apocalíptico da iniciativa poderosa de Deus na história, cf. E. LOHMEYER, *EvMt* 5-8. d) Pensamento de « eleição », cf. G. KITTEL, ThWNT III, s.v. θάμαρ 1-3; A. SCHLATTER, *EvMt*³ 2s; F. HAHN, *Hoheitstitel*³ 243. 273; W. GRUNDMANN, *EvMt* 62; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 57-60. e) Polémica farisaica sobre o Messias BenDavid, cf. M. D. JOHNSON, *Genealogies* 152-179 (sobretudo 176-179). f) Universalidade da salvação, cf. H. STEGEMANN, « *Die des Uria* » 246-276.

[269] Cf. P. WERNLE, *Syn. Frage* 190; H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*³ 190; J. WEISS, *Evangelien*² 234s; A. v. HARNACK, *Beiträge* IV 99-104; Th. ZAHN, *EvMt* 63-65; id., *Einleitung,* 273s; G. H. BOX, *Narr. of Nativity* 88; E. PETERSEN, *Geb. des Heilandes* 9s; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 101; H. v. BAER, *Der Hl. Geist* 122; G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 54; M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 25s; id., *Formgeschichte*⁵ 125; G. D. KILPATRICK, *Origins* 53; K. STENDAHL, *Quis et Unde?* 103; W. DELIUS, *Marienverehrung* 17; E. HIRSCH, *Frühges.* II 325; H. Frhr. v. CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 8. 20; W. GRUNDMANN, *EvMt* 66s; id., *EvLk* 66; K. FRÖR, *Wege zur Schriftauslegung* (Düsseldorf 1967³) 286; W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh 1969³) 142.

[270] Cf. F. HAHN, *Hoheitstitel*³ 274.

qualquer interesse apologético [271] e outros rejeitam mesmo tal intencionalidade [272].

3. *Calúnia judaica.* Estará subjacente a Mt 1,18-25 a calúnia judaica testemunhada por Orígenes [273], ou foi, pelo contrário, a narrativa de Mateus o pretexto para a sua formação?

Já em 1900 A. HILGENFELD, ao intervir na polémica entre F. LOOFS [274] e E. HAECKEL [275], observa que a calúnia judaica se formara a partir das narrativas evangélicas [276]. Com efeito, o dito de R. Shimeon Ben Azzai (130 d.C.) registado no Talmud (*Jevamoth* IV, 13) [277] não se pode aplicar a Jesus, mas é dito de um Rabi importante « do qual Ben Azzai se envergonha de fazer o nome » [278]. Outro argumento contrário à existência de polémica entre cristãos e judeus é o facto de Justino na sua refutação das objecções de Trífon não fazer a mínima referência a qualquer calúnia contra

---

[271] Cf. R. BULTMANN, *GesSynTrad*[6] 316s; A. SCHLATTER, *EvMt*[3] 7-24; E. LOHMEYER, *EvMt* 9-18; E. KLOSTERMANN, *MtEv*[3] 7-9.

[272] Cf. A. HILGENFELD, *Loofs gegen Haeckel* 271-279; *Bill.* I 36-43; J.G. MACHEN, *Virgin Birth* 230s (o carácter apologético de Mt 1,18-25 é possível, mas « certainly not proved », *ibid.* 231, nota 29); G. STRECKER, *Der Weg*[3] 54; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 65; W.D. DAVIES, *The Setting* 65-67.

[273] Cf. ORIGENES, *C. Celsum* I 28. 32.

[274] F. Loofs polemiza com Haeckel através dos escritos: *Offenen Briefe* (25.X. 1899), in *ChW* (9.XI.1899) e *Anti-Haeckel, eine Replik nebst Beilagen* (Halle 1899).

[275] Cf. E. HAECKEL, *Welträtsel, gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie* (Bonn 1899). No cap. XVII: *Wissenschaft und Christentum,* defende que o verdadeiro pai de Jesus é um certo centurião romano chamado José Pandira, sedutor da Miriam de Belém. Cf. ainda: *Erklärung* (e *Nachwort* de E. Bischoff), in *ZWKAK* 1 (1899) n. 2 de 8.XII.1899.

[276] Cf. A. HILGENFELD, *Loofs gegen Haeckel* 271: « Ist die Ansicht von der übernatürlichen Erzeugung Jesu in den Evangelien nicht ursprünglich, so liegt sie dagegen *der jüdischen Behauptung einer unehelichen oder ehebrecherischen Erzeugung Jesu zu Grunde* ».

[277] Dito de Ben Azzai: « Ich fand eine Buchrolle von Genealogien in Jerusalem und geschrieben war in ihr: ein gewisser Mann ist ein Bastard von einem verheirateten Weibe » (*Jevamoth* IV 13), cf. A. HILGENFELD, *art. cit.* 271; *Bill.* I 4. 42. E. BISCHOFF (*Nachwort zur « Erklärung » von E. Haeckel,* in *ZWKAK,* 1 [1899] n. 2, vom 8.XII.1899) e H. LAIBLE (*Jesus Christus im Talmud,* 1891, 32) julgam que a passagem se refere necessariamente a Jesus (citados seg. A. HILGENFELD, *art. cit.* 271-273). « Aber zu dieser Annahme ist kein Grund », responde A. Hilgenfeld, *art. cit.* 273. Do mesmo parecer é *Bill.* I 42: « Obwohl mit nichts angedeutet ist, daß unter dem NN Jesus zu verstehen sei, hat man die Stelle doch immer wieder auf ihn gedeutet ».

[278] A. HILGENFELD, *Loofs gegen Haeckel* 273.

a origem de Jesus [279]. No entanto, Justino acusa Trífon de corromper o texto de Is 7,14, ao substituir o vocábulo παρθένος por νεᾶνις [280].

Para A. Hilgenfeld a primeira notícia acerca da calúnia é a de Orígenes, segundo a qual Celsus refere a acusação de um judeu contra Jesus por este se apresentar como Deus e filho de uma virgem, quando na verdade nascera de uma adúltera — de um soldado chamado Pantera — que abandonada pelo marido andou errante com o filho até este emigrar para o Egipto onde aprendeu a magia, que de regresso exerceu na Palestina, dando-se por Deus. A. Hilgenfeld, porém, vê nesta urdidura « inconfundivelmente ... a imagem deformada de Mt 1,18-2,23 » [281].

Mais tarde, Strack [282] e Strack-Billerbeck [283] ocupam-se pormenorizadamente das notícias referentes a Jesus Ben (Bar) Pandera (Pantera, Pantere) e à sua bastardia, referidas pelo Talmud e pelo midrash estabelecendo as seguintes constatações.

Na verdade os testemunhos mais antigos da literatura rabínica referem-se a Jesus como Jeshua ben Pantera (*Tos Chullin* 2,22s), ben Pantere (*Tos Chullin* 2,24), ou referem-se a « um certo » sem mencionar o nome (*Midr. Qoh* 1, 8 [8b]), ainda sob a forma de Jeshu Pandera (p AZ 2, 40d, 35; p *Shab* 14, 14d, 35) ou de Bar Pandera (*Midr. Qoh* 10,5 [47a]. Todavia, concluem os autores « que no período mais antigo nada insinua a preocupação de conferir ao nome Ben Pantera algo de injurioso para Jesus » [284]. Por isso, parece verosímil que o uso de Ben Pantera se explique através da notícia genealógica fornecida por Epifânio, segundo a qual o pai de José, Jacob, era denominado Πάνθηρ [285], de sobrenome [286].

Só num período posterior encontramos a associação, referida

---

[279] Cf. *ibid.* 274: « so nahe sie ihm auch gelegt ward durch seine Verteidigung der Geburt Jesu aus der Jungfrau ».

[280] Cf. Justino, *Dial.* 67 e 71.

[281] A. Hilgenfeld, *art. cit.* 275.

[282] Cf. H. L. Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben* (Leipzig 1910).

[283] Cf. *Bill.* I 36-43.

[284] *Bill.* I 38.

[285] Cf. Epifânio, *Haer.* LXXVIII 7 (cf. A. Hilgenfeld, *art. cit.* 276, nota 3). João Damasceno também refere um Pantera como antepassado de Maria (*De Fide Ortodoxa* IV 15; cf. A. Hilgenfeld, *art. cit.* 277, nota 1), Πάνθηρ seria o avô e Βαρπάνθηρ, seria o pai de Maria.

[286] Cf. *Bill.* I 38.

por Orígenes, das ideias de bastardia e da utilização de artes mágicas aprendidas no Egipto[287].

A constatação de Strack-Billerbeck concorda com a observação de A. Hilgenfeld. Segundo estes o apelido Ben Pantera, usado por Epifânio e pelo substrato mais antigo da literatura rabínica, tinha puro valor genealógico, sem a mínima associação a calúnias do género da referida por Orígenes. Em plena concordância com a notícia de Orígenes encontram-se referências posteriores à bastardia de Jesus, associadas, como em Orígenes, com o exercício de artes mágicas aprendidas no Egipto. Como é bem fácil de apreender, esta associação parece pressupor Mt 1-2 como ponto de referência, tanto mais que o substrato mais antigo da literatura rabínica, referindo-se a Jesus Ben Pantera sem a mínima alusão caluniosa, indica que só mais tarde Pandera passou a designar o sedutor de Maria — segundo Orígenes, um soldado.

4. À luz da crítica anterior não é evidente nem verosímil que Mt 1,18-25 tenha sido concebido como uma apologia da conceição virginal contra eventuais calúnias de bastardia[288]. Na verdade, como bem acentua G. Strecker[289], a motivação apologética não é a única nem a que melhor explica complexivamente a estrutura literária daquela perícopa, que parece ter as suas raízes na lenda midráchica de Moisés. No caso de se verificar tal hipótese, Mt 1,18-25 nasceu como anunciação do nascimento de Jesus, último Salvador, e não como defesa apologética do motivo da conceição virginal, o qual aparece aqui como plataforma indiscutível, utilizada como motivação da perplexidade de José e da subsequente angelofania, como também da aplicação do nome « Emmanuel » a Jesus. Para a formação da mesma convergem certamente diversos elementos: 1) lenda midráchica de Moisés: anuncia-se que o fruto do ventre de Maria será o Salvador do povo; 2) imposição divina do nome: dado que o Salvador é simultaneamente o Filho de David e não sendo possível evitar a conceição virginal, que, por outro lado, serve de plataforma ao esquema anterior, recorre-se ao motivo veterotestamentário da imposição divina do nome; 3) confirmação profética (Is 7,14): o motivo da conceição virginal e o da doação do nome permitem o uso do « sigilo » profético — discute-se se redaccional — que, por

[287] Cf. *Bill.* I 39.

[288] Relativamente a Mc 6,3 (ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας) cf. adiante n. 351.1.

[289] Cf. G. STRECKER, *Der Weg*[3] 54.

sua vez, contribui para o aprofundamento do significado do nome « Jesus ».

É o momento de sublinhar a perfeita convergência dos diversos elementos: conceição virginal, tipologia de Moisés, esquema da lenda midráchica de Moisés, motivo da imposição do nome, significado dos nomes « Jesus » e « Emmanuel », propriedade do uso de Is 7,14, conveniente solução do conflito entre filiação davídica e conceição virginal.

Não parece sobrar espaço algum para a motivação apologética, certamente, desnecessária para explicar a peculiar estrutura narrativa de Mt 1,18-25 e em desacordo com a análise das notícias históricas sobre a calúnia de bastardia. Além disso, a verdade é que as adesões à hipótese da apologia eram motivadas, não tanto por razões de crítica literária, mas sobretudo por razões de crítica histórica. Para T. ZAHN [290] era um sinal de historicidade da conceição virginal, por implicar um forte enraizamento nos círculos judeo-cristãos palestinenses e um espaço de tempo insuficiente para a formação de um mito. Para J. WEISS [291] era a melhor maneira de explicar a presença do motivo pagão numa narrativa judaica. Para A. v. HARNACK [292] era sinal de origem judeo-cristã palestinense. Para M. DIBELIUS [293] e para G. ERDMANN [294] a melhor maneira de confirmar a primariedade de Lc 1,26-38 e a total independência literária entre esta e Mt 1,18-25.

A rejeição da motivação apologética põe em causa as teses anteriores. Pôr em causa a tese de M. Dibelius significa, porém, subtrair o fundamento à actual opinião « estandardizada », segundo a qual a independência literária entre Mateus e Lucas se explica porque Lc 1,26-38 é a forma original da lenda, ao passo que Mt 1,18-25 é uma recente defesa apologética do motivo, devida ao espírito erudito e engenhoso de Mateus. Deixando de parte a motivação apologética e admitindo como raízes de Mt 1,18-25 a tipologia de Moisés e como modelo a sua lenda midráchica repropõe-se o problema da independência literária das duas narrativas e consequentemente põe-se em causa a primariedade de Lc 1,26-38. Segundo o estado actual da questão esta problemática é inevitável.

---

290 Cf. Th. ZAHN, *EvMt* 63-65; id., *Einleitung* 273s.

291 Cf. J. WEISS, *Evangelien*[2] 234-236.

292 Cf. A. v. HARNACK, *Beiträge* IV 98-104.

293 Cf. M. DIBELIUS, *Formgeschichte*[5] 125; id., *Jungfrauensohn* 25s. 44-49.

294 Cf. G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 54s.

Capítulo segundo

A CONCEIÇÃO VIRGINAL EM LC 1,26-38

A forma actual de Lc 1,26-38 testemunha, de modo inequívoco, a conceição virginal. O longo e vasto debate, à volta deste testemunho, deu origem a uma interminável e incontrolável bibliografia e a um constante subseguir-se de hipóteses sobre a sua natureza e origem. A presente exposição crítica propõe-se passar em revista as correntes mais significativas, procurando isolar os seus pressupostos, escopos e argumentos objectivos, em ordem à identificação das verdadeiras fontes do motivo em questão.

2.1. Criticismo literário

No período anterior à « Formgeschichte » — não existem fronteiras precisas — a crítica literária, de permeio com a crítica histórica e, na maior parte das vezes, em função desta, centrou toda a sua atenção no problema da originalidade ou espuriedade do motivo da conceição virginal, em Lc 1-2, particularmente em Lc 1,26-38. A corrente mais volumosa crê que o motivo foi interpolado numa narrativa concebida sob a pressuposição da paternidade física de José. Num segundo e terceiro tempo, procura-se delimitar literariamente a interpolação e identificar o seu autor. Uma corrente paralela, achando inverosímil a tese anterior, procura resolver as incoerências do texto, através da composição progressiva de Lc 1-2.

21.1. *Interpolação da conceição virginal em Lc 1-2*

As raízes da tese da interpolação encontram-se profundas na crítica histórico-literária do séc. XIX: a) Em 1817, F. D. E. Schleiermacher [1], sintetizando a crítica da época, estabelecia que Lc 1, em virtude do seu carácter profundamente judaico, só podia provir da

---

[1] Cf. F. D. E. Schleiermacher, *Über die Schriften des Lukas* (Berlin 1817) 19-49.

pena de um cristão da escola judaizante [2]. No mesmo escrito, constatava ainda que Lucas apenas aludia levemente à conceição virginal, através da questão de Maria (Lc 1,34) [3], alusão imperceptível — precisa Schleiermacher, na *Leben Jesu* [4] — se não possuíssemos outras notícias sobre o mesmo motivo. b) B. BAUER, seguido por D. F. STRAUSS, estabelece que a conceição virginal só podia nascer como « mito » cristão sob o influxo dos mitos teogâmicos pagãos. Com efeito, o judaísmo e o judeo-cristianismo não possuíam o motivo nem os elementos necessários para o criar [5]. c) Para H. USENER [6], o dito motivo surgiu como cristalização da fé dos cristãos convertidos do paganismo, na filiação divina de Jesus.

Como se concilia este último resultado com o inegável carácter judaico de Lc 1-2?

Tendo em conta a precária afirmação do motivo, em Lc 1,34, notada por Schleiermacher e por H. J. Holtzmann [7], J. HILLMANN [8] não hesita em recorrer à interpolação, para conciliar a tese histórica de Usener com o resultado da crítica literária. Portanto, por um lado, a narrativa judeo-cristã de Lc 1-2 foi interpolada no evangelho helenista de Lucas e, por outro lado, o motivo helenista da conceição virginal foi interpolado naquela. O próprio J. Hillmann fornece uma acurada fundamentação crítica da sua tese. Todo o seu esforço se concentra para demonstrar que a conceição virginal (Lc 1,34s) é um corpo estranho em Lc 1-2. Como não podia deixar de ser, H. Usener adere à tese da interpolação [9], não só por explicar a presença do motivo helenista numa narrativa judeo-palestinense, mas, também, por superar magistralmente o grande quebra-cabeças acerca da existência de duas narrativas da infância independentes, mas igualmente testemunhas do motivo da conceição virginal. Deste modo, resultam duas narrativas; uma helenista com o referido motivo helenista (Mt 1,18-2,23) e, a outra, judeo-cristã palestinense sem aquele motivo (Lc 1-2).

---

[2] Cf. *ibid.* 24s: « von einem Christen aus der veredelten judaisierenden Schule wohl ursprünglich aramäisch verfasst worden ».

[3] Cf. *ibid.* 26s.

[4] Cf. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Das Leben Jesu* (Berlin 1864) 59.

[5] Cf. adiante, n. 4.2.

[6] Cf. H. USENER, *Weihnachtsfest*[2] 71-83.

[7] Cf. H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*[1] 32 (3. ed., 309).

[8] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 192-261.

[9] Cf. H. USENER, *Geburt und Kindheit* 180.

Inesperadamente, o grande adversário de Usener, A. v. HARNACK [10], adere à hipótese da interpolação de Lc 1,34s, exactamente para fundamentar a posição contrária. Harnack, com efeito, opina que a conceição virginal é de origem judeo-palestinense, como também toda a narrativa de Mt 1,18-2,23. Sendo assim, como se explica a existência de duas narrativas da infância totalmente independentes, mas de origem judeo-palestinense, ambas testemunhas da conceição virginal? Em ordem a uma solução, Harnack opõe-se à ideia da interpolação de Lc 1-2, que passa a atribuir ao espírito criador do helenista Lucas, tão versado no estilo septuagintalista. O carácter semita da narrativa deve-se à enorme versatilidade estilístico-literária de Lucas. Deste modo, explica-se a independência entre Mt 1-2 e Lc 1-2, mas não se explica o duplo testemunho independente da conceição virginal. A explicação é-lhe proporcionada pela hipótese da interpolação de Lc 1,34s. A narrativa da infância do helenista Lucas não é um testemunho independente daquele motivo, pois o seu original assentava na paternidade física de José.

Deste modo, a tese da interpolação da conceição virginal, em Lc 1-2, vindo de encontro ao problema da existência de duas narrativas da infância independentes, é ambivalente, servindo igualmente duas posições opostas de crítica histórico-literária.

Em posição intermédia, denunciando involuntariamente o equívoco de base, encontramos A. HILGENFELD [11], H. ZIMMERMANN [12] e V. TAYLOR [13]. O primeiro, de acordo com Hillmann, acerca da proveniência judeo-palestinense de Lc 1-2 e sua interpolação no ev. de Lucas; de acordo com Harnack acerca da origem judeo-palestinense da conceição virginal e em desacordo com ambos, acerca da interpolação daquele motivo em Lc 1,34s. Zimmermann, de acordo com Hillmann-Hilgenfeld, acerca da proveniência judeo-palestinense de Lc 1-2; de acordo com Hillmann-Harnack, acerca da interpolação de Lc 1-34s; de acordo com Harnack, acerca do carácter lucano

[10] Cf. A. v. HARNACK, *Das Magnificat der Elisabeth (Lc. 1,46-53) nebst einigen Bemerkungen zu Luc. I und II,* in SPAW.PH 27 (1900) 541, nota 1; id., *Zu Luc. 1,34.35,* in *ZNW* 2 (1901) 53-57.

[11] Cf. A. HILGENFELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu Lk 1,5-2,52,* in *ZWTh* 44 (1901) 177-235.

[12] Cf. H. ZIMMERMANN, *EvLk 1-2,* 247-290.

[13] Cf. V. TAYLOR, *Virgin Birth* 22-71.

de Lc 1-2 (inclusive de Lc 1,34s), devido ao facto de Lucas ser o tradutor da fonte semita e o interpolador de Lc 1,34s. V. Taylor apenas corrige a hipótese de Harnack relativamente ao autor da interpolação de Lc 1,34s, devida à última revisão de Lucas à sua própria obra. Porém, nenhum dos três deu atenção ao problema das duas narrativas, independentes e testemunhas do motivo da conceição virginal. Assim, para Hilgenfeld resultam duas narrativas palestinenses; para Zimmermann resulta que o helenista Lucas, da narrativa helenista (Mt 1,18-2,23), só extrai o motivo da conceição virginal para o interpolar na narrativa judeo-palestinense, de que se enamora; ou, no caso de Mt 1,18-2,23 ser de origem judeo-palestinense — Zimmermann não se pronuncia — resultam duas narrativas palestinenses, uma, com e, a outra, sem a conceição virginal, sendo o helenista Lucas a extraí-la de uma para a interpolar na outra. V. Taylor teria de explicar como é que Lucas, ao recolher, na Palestina, com tanto cuidado e minúcia, os materiais para a composição dos dois primeiros capítulos, não topou com o motivo palestinense da conceição virginal, chegado ao seu conhecimento só depois de concluída o obra.

Tudo isto se passou porque os referidos autores não se deram pela conta de que as raízes da questão se encontravam, não no campo da crítica literária, mas nos pressupostos da crítica histórica subjacente. A própria fundamentação do núcleo comum está inficionada pelos mesmos pressupostos da crítica histórica, como o patenteiam as razões porque J. Hillmann formula a hipótese e porque Harnack a adopta.

Assentes as motivações de tipo histórico geral, passamos à apresentação sucinta das razões, aparentemente objectivas, apontadas a favor da tese geral e das diferentes variantes: 1) a conceição virginal, « corpo estranho », em Lucas; 2) limites literários da interpolação; 3) individuação do seu autor.

1. *A conceição virginal é « corpo estranho » em Lucas*

Para os defensores da interpolação, o ev. de Lucas, sem exceptuar Lc 1-2 (nem mesmo Lc 1,26-38), foi escrito sob a pressuposição vulgar — cuja existência Lucas reconhece em 3,23: « Filho de José, como se presumia » — de que José era realmente o pai carnal de Jesus.

A - *O corpo central do ev. de Lucas (a partir do cap. 3) assenta na pressuposição da paternidade física de José.* Insiste-se sobretudo: 1) na genealogia (Lc 3,23-38). Com efeito, a sequência genealógica, em função da filiação davídica de Jesus, só tem sentido se assente no nexo físico-biogenético. Além disso, o carácter intercalar de ὡς ἐνομίζετο (Lc 3,23) condiz perfeitamente com a técnica da interpolação[14]. 2) Insiste-se também na forma da voz celeste (Lc 3,22), assente no sal. 2,7, tida por H. Usener como original[15].

---

[14] Existe um vasto consenso acerca da refuncionalização da genealogia através de ὡς ἐνομίζετο (Lc 3,23): A. HILGENFELD, *Loofs gegen Haeckel* 268; P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2957; A. v. HARNACK, *Zu Luc. 1,34.35* 56; J. WEISS, *Evangelien²*; H. WEINEL, *Die Auslegung des Apostolischen Bekenntnisses von F. Kattenbusch und die neutestamentliche Forschung*, in *ZNW* 2 (1901) 39; L. KÖHLER, *Geburtsges.* 216-218; A. MERX, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte* II/2,1. *Die Evangelien des Markus und Lukas nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift* (Berlin 1905) 209-211; H. ZIMMERMANN, *EvLk 1-2* 284; E. PETERSEN, *Geb. des Heilandes* 19; D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit* 70s; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 27; E. MEYER, *Ursprung* I 62; C. CLEMEN, *RelGesErkl. des NT²* 115; F. HAUCK, *EvLk* 26; E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium* = HNT 5 (Tübingen 1929²) 56s; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* = ThHK 3 (Berlin 1943³) 111; H. Frhr. v. CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 8; F. HAHN, *Hoheitstitel³* 244; H. W. BARTSCH, *Wachet aber zu jeder Zeit! Entwurf einer Auslegung des Lukasevangeliums* (Hamburg 1963) 54; C. BURGER, *Jesus* 117. O elenco poderia continuar. A sugestão de B. WEISS (*Comm.* 321s) segundo a qual Lc 3,23-38 reproduziria a genealogia de Maria é rejeitada com decisão, cf. J. HILLMANN, *art. cit.* 227; D. VÖLTER, *op. cit.* 69s; P. W. SCHMIEDEL, *art. cit.* 2957; E. KLOSTERMANN, *op. cit.* 56s. E. HIRSCH, *Frühges.* II 196, pelo contrário, pensa que a genealogia foi criada pelo mesmo círculo responsável pela conceição virginal, não em função da filiação davídica, mas em função do tema « segundo Adão ». « Die Vermutungen moderner Gelehrter, die sich über die Geltung des Stammbaums verwundert haben, sind nichts als Beurkundung des Nichtverstehens einer alten religiösen Logik » (*l. c.*).

[15] H. Usener defende que a forma original de Lc 3,22 citava o Sal. 2,7 segundo os códices « D », diversos *itala* e abundantes citações dos Santos Padres. Cf. H. USENER, *Weihnachtsfest²* 38-71; id., *Geburt und Kindheit* 179. São de igual opinião: J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 246s; H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker³* 328s; J. HÄCKER, *Jungfrauengeburt* 29; J. WEISS, *Evangelien²* 73; M. DIBELIUS, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* = FRLANT 15 (Göttingen 1911) 63; H. v. BAER, *Der Hl. Geist* 58, nota 18; E. KLOSTERMANN, *LkEv²* 55; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 147. M. Dibelius, porém, na *Formgeschichte⁵* 233, nota 1 e p. 271, corrige a sua opinião de 1911. V. TAYLOR, *Virgin Birth* 26, acha difícil, embora não impossível, que a variante « D » seja original. A. v. HARNACK, Rec. a Usener,

Tal forma indica claramente que, para o autor, o momento do nascimento do Filho de Deus por obra do Espírito Santo é o momento do baptismo e não o momento da sua conceição carnal, em contraste com Lc 1,34s. Seguindo-se daí que o autor da forma lucana do baptismo desconhece a conceição virginal [16]. 3) Insiste-se ainda na questão dos nazarenos: « não é este o filho de José? » (Lc 4,22). Pois o autor, em vez de refutar tal opinião, à luz da conceição virginal, parece compartilhá-la. Além disso, a passagem de Is 61,1s, lida e comentada por Jesus, refere-se não à sua filiação divina, mas à unção profética com o Espírito Santo [17].

Acrescentando às constatações anteriores, o facto de Lucas nunca pressupor, clara ou veladamente, a conceição virginal, conclui-se categoricamente que o corpo central do ev. de Lucas assenta justamente na pressuposição contrária.

B - *Lc 2 também assenta na pressuposição da paternidade física de José*

a - Só o desconhecimento da conceição virginal pode explicar o modo como o autor narra a cena da purificação (2,22-24) e o relevo dado à surpresa de José e de Maria às palavras de Simeão (2,33) e de Jesus (2,50). Com efeito, não se fala só da purificação de Maria, mas da purificação *deles* (αὐτῶν, 2,22), isto é de Maria e de José, sujeito do verbo principal (« levaram-no » = ἀνήγαγον). Trata-se de um crasso desconhecimento da lei de Moisés (Lev 12,4) [18], através do qual se infere que, para o autor, José era o pai carnal

---

Weihnachtsfest, in *ThLZ* 8 (1889) 204, acha-a « höchst unwahrscheinlich ». Opõem-se à originalidade da variante « D », entre outros: R. BULTMANN, *GesSynTrad*⁶ 266, nota 1 e p. 268; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit* = BHTh 17 (Tübingen 1962⁴) 15, nota 5; F. HAHN, *Hoheitstitel*³ 344, nota 4; H. W. BARTSCH, *Wachet* 50s.

[16] Cf. H. USENER, *Weihnachtsfest*² 48-71. 131s; id., *Geburt und Kindheit* 178-180; J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 247s; H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*³ 328s; J. HÄCKER, *Jungfrauengeburt* 33; J. WEISS, *Evangelien*² 73; E. KLOSTERMANN, *LkEv*² 55. Opõem-se abertamente, apesar de admitirem « D » como forma original: H. v. BAER, *Der Hl. Geist* 59-62; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 147s. A. v. HARNACK, Rec. a Usener, *Weihnachtsfest* 204, afirma « Selbst wenn die Fassung der Himmelstimme in D ... die ursprüngliche sein sollte ... so wäre an eine physische Sohnschaft nicht zu denken ». Cf. ainda H. ZIMMERMANN, *EvLk 1-2*, 285s.

[17] Cf. H. USENER, *Geburt und Kindheit* 171; J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 248; P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2961; J. HÄCKER, *Jungfrauengeburt* 34.

[18] « An archaeological error », chama-lhe P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2955.

de Jesus [19]. Além disso, sob a pressuposição da conceição virginal, o autor nunca teria sujeitado Maria à lei da purificação [20]. De igual modo, se Maria tivesse sido objecto do insuperável milagre, aludido em Lc 1,34s, não se deveria maravilhar das palavras de Simeão (Lc 2,25-35) [21], nem deveria achar incompreensíveis as palavras de Jesus acerca da sua filiação divina (2,41-52) [22].

b - Não só o conteúdo dos episódios de Lc 2 pressupõe a paternidade física de José, mas certas expressões afirmam-no categoricamente: « genitores » (2,27), « os seus genitores » (vv. 41.43), « o seu pai e a sua mãe » (v. 33), « o teu pai e eu » (v. 48). V. Taylor pensa que esta última expressão, na boca de Maria, não é conclusiva, por reproduzir a linguagem familiar quotidiana; todavia, as outras não podiam sair da pena de quem escrevesse sob a pressuposição da conceição virginal. A ambiguidade seria bem fácil de superar com a expressão « Joseph et Maria », adoptada por uma

---

[19] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 222s; H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*³ 320; P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2955; J. WEISS, *Evangelien*² 428; J. HÄCKER, *Jungfrauengeburt* 54s. Para os precedentes não é possível referir aquele αὐτῶν a Maria e Jesus. Pelo contrário, E. KLOSTERMANN, *LkEv*² 41, inclina-se por esta última. Para H. Sahlin o original, carente de qualquer pronome, falava simplesmente da purificação segundo a lei de Moisés. O desconhecimento daquela lei, nos ambientes helenistas, levou à precisação incorrecta de αὐτῶν, que alguns corrigiram para αὐτῆς (eius). Do *eius* (fem.) de « d » o códice « D » fez αὐτοῦ (Cf. H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie* = ASNU 12 [Uppsala 1945] 243, nota 1). Segundo A. Merx o original era αὐτῆς, testemunhado ainda pelo *SyrS.* As variantes (αὐτῶν, αὐτοῦ e a supressão do pronome) devem-se ao desejo de harmonizar a passagem com a conceição virginal, com a qual a purificação de Maria não condiz (cf. A. MERX, *Evangelien* II/2,1, 191). H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 127, prefere o plural, o qual, porém, implica a conceição virginal. Cf. ainda W. GRUNDMANN, *EvLk*³ 88, nota 5.

[20] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 222s; H. USENER, *Geburt und Kindheit* 182; H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*³ 320; A. MERX, *Evangelien* II/2,1, 191; E. HIRSCH, *Frühges.* II 172 (« Bei einer Jungfrau, die vom Hl. Geist empfangen hat, ist das doch mindestens sonderbar »).

[21] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 224; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 29s; E. KLOSTERMANN, *LkEv*² 40; M. DIBELIUS, *Formgeschichte*⁵ 124; G. GRUNDMANN, *EvLk*³ 88; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 128. O original não deveria pressupor. Lucas, porém, não adverte qualquer contradição com a conceição virginal.

[22] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 224; H. USENER, *Geburt und Kindheit* 170s; J. HÄCKER, *Jungfrauengeburt* 55; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 30; E. HIRSCH, *Frühges.* II 172. Outros não se aperceberam de qualquer contradição: H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*³ 323; J. WEISS, *Evangelien*² 430; L. CONRADY, *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus'* (Göttingen 1900) 61; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 135s.

série de códices latinos [23]. Isto significa que o autor redige sob a pressuposição da paternidade física de José [24].

c - O resultado precedente não é posto em causa por Lc 2,5, com a designação de « noiva » (ἐμνηστευμένη), dada a Maria, parturiente. Com efeito, segundo A. Harnack, ἐμνηστευμένη, tanto aqui como em 1,27, significa « mulher » e não « noiva » [25]. Outros, porém, crêem que aquele vocábulo é fruto de um retoque redaccional, devido ao interpolador de Lc 1,34s [26], como o documentam os itala códices e o *SyrS* [27]. Seria, com efeito, inverosímil que alguém, sob a pressuposição da conceição virginal, suprimisse a designação de « noiva », dando origem às conhecidas variantes. Só o contrário é possível [28]. Segundo J. Hillmann, o próprio contexto confirma

---

[23] Seis códices da *Vetus latina* usam « Joseph et Maria » em 2,41 e muitos unciais substituem « pai » por « José » em 2,33 (cf. P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2955). J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 217, atribui estas variantes à « dogmatische Willkür », que através dos tempos foi harmonizando o texto primitivo com o novo motivo da conceição virginal, demonstrando, assim, que « Wer diese Verse [Lc 2,27.41.43.33.48] geschrieben hat, hat 1,34.35 nicht geschrieben » (*ibid.* 224).

[24] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 224; A. MERX, *Evangelien* II/2,1 194; D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit* 47; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 30-32; P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2955; E. HIRSCH, *Frühges.* II 172.

[25] Cf. A. v. HARNACK, *Zu Luc 1,34.35,* 56. Segundo Harnack o interpolador de Lc 1,34s operou pequenos retoques, como a adição de « virgem » em Lc 1,27 e de « como se julgava » em Lc 3,23.

[26] Os seguintes autores julgam que γυναικί é a forma original de Lc 2,5: J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 216-222; H. USENER, *Geburt und Kindheit* 181; A. MERX, *Evangelien* II/2,1, 189s (« Das war der Urtext », p. 189); J. WEISS, *Evangelien*² 425; D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit* 46s; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 32-34; F. HAUCK, *EvLk* 34; E. HIRSCH, *Frühges.* II 171; H. SAHLIN, *Der Messias* 204s (cita ainda: B. BLASS, LOISY, BRUN, KLOSTERMANN); H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 117. Th. ZAHN, *Das Evangelium des Lukas* = KNT 3 (Leipzig 1913) 128, julga também que τῇ γυναικὶ αὐτοῦ é a forma original, mas, contrariamente aos precedentes não vê nesta expressão uma negação da conceição virginal (cf. Mt 1,20-24).

[27] A leitura dos Itala códices (« cum Maria uxore sua »: a b c ff²) reproduz um texto grego (τῇ γυναικὶ αὐτοῦ) ainda conservado no *SyrS*, pensam: J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 216; A. MERX, *Evangelien* II/2,1, 189s; H. USENER, *Geburt und Kindheit* 181; J. WEISS, *Evangelien*² 425; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 32s; H. SAHLIN, *Der Messias* 204s. Segundo Hillmann a corrupção verificou-se através da simples inserção de ἐμνηστευμένη, conservando γυναικί, estádio ainda testemunhado por muitos códices. Posteriormente suprime-se γυναικί (cf. J. HILLMANN, *art. cit.* 216). Usener, Merx, Taylor e Sahlin pensam, pelo contrário, que o interpolador substituiu τῇ γυναικὶ αὐτοῦ por τῇ ἐμνηστευμένῃ αυτῷ, como o testemunham os códices mais antigos. A confusão presente noutros códices é posterior.

[28] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 216; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 33.

aquele resultado, ao derivar a filiação davídica de Jesus através de José, e não através de Maria, perdendo assim a óptima oportunidade para afirmar a filiação davídica de Maria, se acaso a viagem a Belém fosse descrita sob a pressuposição da conceição virginal [29].

« Consequentemente, Lc 2, no todo, não só desconhece o nascimento virginal, mas assenta justamente na pressuposição oposta », conclui, por todos, P. W. Schmiedel [30].

C - *O próprio cap. I de Lucas segrega a conceição virginal como « corpo estranho »*. É uma conclusão a que conduz uma série de incongruências, superáveis apenas por meio da expurgação daquele motivo, fazendo assim regressar a narrativa à pressuposição da paternidade física de José.

a - *Questão de Maria (Lc 1,34)*. Os fautores da hipótese da interpolação não aceitam explicações harmonizantes [31] para a incoerência da questão de Maria, totalmente inexplicável na boca de uma « noiva » (Lc 1,27), para a qual o próximo matrimónio deveria constituir o seu principal centro de interesse e único ponto de referência na vida. A espuriedade da conceição virginal é a sua única explicação [32]. V. Taylor ainda procurou salvar a questão, admitindo que, fosse como fosse, Maria compreendeu tratar-se de uma conceição imediata, pré-matrimonial; mas analisando detidamente a forma e o conteúdo de Lc 1,30-33 conclui que as palavras do anjo não permitem semelhante compreensão, subsistindo, por isso, uma pro-

---

[29] Cf. J. Hillmann, *Kindheitsges.* 217-222.

[30] P. W. Schmiedel, *Mary* 2956.

[31] Rejeita-se radicalmente a chamada explicação católica do « voto de virgindade »: H. J. Holtzmann, *Synoptiker*³ 309; E. Klostermann, *LkEv*² 14; W. Grundmann, *EvLk*³ 57; H. Sahlin, *Der Messias* 118; H. Räisänen, *Mutter Jesu* 96. Rejeita-se ainda a explicação de H. Gunkel (*RelGes. Verst. des NT*² 67s) sobre o significado imediato de συλλήμψῃ (v. 31): H. J. Holtzmann, *l. cit.*; E. Klostermann, *l. cit.*

[32] Cf. J. Hillmann, *Kindheitsges.* 224s; H. J. Holtzmann, *Synoptiker*³ 309; A. v. Harnack, *Zu Luc 1,34.35,* 55; P. W. Schmiedel, *Mary* 2956; L. Köhler, *Geburtsges.* 221; J. Weiss, *Evangelien*² 416; H. Zimmermann, *EvLk 1-2,* 279s; F. Spitta, *Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lc. 1 u. 2,* in *ZNW* 7 (1906) 287s; E. Petersen, *Geb. des Heilandes* 17; C. Clemen, *RelGesErkl. des NT*² 115s (1. ed., 224s); R. Bultmann, *GesSynTrad*⁶ 321; W. Grundmann, *EvLk*³ 57s; G. Friedrich, *Schwierigkeiten mit dem Apostolikum: « Sohn Gottes, empfangen vom Heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria »,* in *Veraltetes Glaubensbekenntnis?* (Regensburg 1968) 81, nota 7. Cf. sobre o problema: E. Klostermann, *LkEv*² 14; H. Räisänen, *Mutter Jesu* 94-99.

funda incoerência entre a questão de Maria e as precedentes palavras do anjo, incoerência só atribuível à interpolação do motivo da conceição virginal [33]. O mais radical de todos é H. Sahlin, ao postular que o anjo anuncia a Maria, já, ter ela concebido — de José, naturalmente — aquele que há-de vir a ser o Messias [34].

Deste modo a questão de Maria é um sinal inequívoco da espuriedade da conceição virginal [35].

b - *Discordância entre a conceição virginal e a filiação davídica.* É indiscutível o interesse de Lc 1-2 pelo motivo da filiação davídica, acentuado em Lc 1,32s e justificado em Lc 1,27.69 e em 2,1-5. Jesus, a quem é prometido o trono de David, não só é da estirpe de David, seu pai (τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, 1,32), mas nasce em Belém, cidade de David. O elo genealógico entre Jesus e David é indubitavelmente estabelecido por José (ἐξ οἴκου Δαυίδ, 1,27; ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυιδ, 2,4) o único de quem se diz, em Lc 1-2, ser da casa e da estirpe de David.

Todavia, o pensamento da conceição virginal destrói este elo genealógico, ao negar a paternidade de José. Será que, para Lc 1-2, Maria seja também da casa de David? Tanto em 1,27, como em 2,4s, apesar da extraordinária oportunidade de o acentuar, o autor omite qualquer referência à estirpe de Maria — « nada insinua que Maria seja considerada da estirpe de David » [36] — mesmo contra o seu costume de apresentar os personagens por estirpe, como o fizera com Zacarias, Isabel, José e Ana. A única referência ao parentesco de Maria despista, ao apresentá-la como « parente » (συγγενίς) de Isabel (Lc 1,36) [37], a qual, por sua vez, é da estirpe aaronítica.

---

[33] Cf. V. TAYLOR, *Virgin Birth* 35-40; F. SPITTA, *Die Hymnen* 285s.

[34] Cf. H. SAHLIN, *Der Messias* 104-113.

[35] Os próprios autores que refutam a hipótese da interpolação não deixam de reconhecer a incoerência da questão de Maria com o contexto. Cf., por ex., H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 39s; M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 13.

[36] F. KATTENBUSCH, *Die Geburtsgeschichte Jesu als Haggada der Urchristologie*, in *ThStKr* 102 (1930) 464. Dum modo geral frisa-se a necessidade de considerar Maria da estirpe de David, no esforço de harmonizar a conceição virginal com a filiação davídica. Essa harmonização presente em Justino (*Dial.* 45), no *Proto-Evangelho de Tiago* 10 e no *Pseudo-Mateus* 13,1 (possivelmente em Inácio de Ant., *Eph.* 18,2; *Trall.* 9,1 e *Smyrn.* 1,1) tende a infiltrar-se nos códices de Lucas 2,4s (SyrS; Psh). Efrém (*Ev. concord. expos.*, ed. Mösinger, p. 26) e Afrates (*Hom.* XXIII, p. 338, ed. Bert) já afirmam que segundo a escritura ambos, José e Maria, são da casa de David (Cf. D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit* 47s).

[37] Ou como J. Hillmann acentua « Elisabeth eine συγγενίς der Maria » (*Kind-*

Esta omissão, a respeito da estirpe de Maria, é inexplicável, se Lc 1-2 a colocasse como elo genealógico entre Jesus e David [38]. Por isso, é forçoso concluir que José é o elo de ligação. Esta conclusão, porém, coloca o motivo da conceição virginal em contradição insuperável com a filiação davídica, motivo tão caro à messianologia tradicional e sobejamente acentuado em Lc 1-2 [39]. Daí concluem muitos autores [40] que a redacção original dos dois primeiros capítulos, ainda tão fiel à messianologia judaica, não podia ter conhecimento do motivo da conceição virginal.

c - *Dúvida de Zacarias — dúvida de Maria.* Uma série de autores [41] chama a atenção para a semelhança entre as reacções de

---

heitsges. 215) e acrescenta « Das konnte doch in jedem Leser nur die Vermuthung wachrufen, Maria sei auch eine Levitin » (*ibid.* 215). Cf. P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2957; G. FRIEDRICH, *Sohn Gottes,* 81, nota 7.

[38] Cf. F. SPITTA, *Die Hymnen* 286: « Unter diesen Umständen » — acento posto na filiação davídica de José (Lc 1,27; 2,4) e de Jesus (1,32.69; 2,11) — « ist das Schweigen über die Herkunft der Maria ein Argumentum e silentio gegen die jungfräuliche Geburt von stärkster Art ». J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 215: « Aber der Verfasser legt gar keinen Gewicht auf die Abstammung derselben [Maria], und doch mußte das ganz außerordentlich wichtig für ihn sein, wenn er 1,34.35 geschrieben hat ».

[39] Cf. F. KATTENBUSCH, *Geburtsges.* 457, em diálogo com J. G. MACHEN, *Virgin Birth* (London 1930) estaria disposto a aceitar a filiação davídica « legal », « an sich denkbar, aber wozu dann das 'Register' der Abstammung von David, 3,23? Wozu der Beweis, daß *Joseph* (nicht etwa Maria) aus dem Hause Davids war, wenn das doch im Sinne der 'Abstammung' gar nichts wirklich *bedeutet*? Soll nur betont werden, ..., daß in seinem — ich muß mich wohl so ausdrücken: — gesellschaftlich historischen 'Rahmen' (den Josef 'repräsentierte') das *Wunder* der Geburt des Gotteskindes geschah, daß in diesem Rahmen das Kind aufwuchs, als 'Menschen' Kind 'erzogen' ward? Ich meine das hätte von Lukas ausgesprochen werden, wenn nicht müssen, so doch mögen ». Pelo contrário tudo dá a entender (3,23: José o membro decisivo da genealogia; 1,32: trono de David) « daß Jesus *naturhaft* von David 'stamme' » (*ibid.* 464). Semelhante é o parecer de H. ZIMMERMANN, *EvLk 1-2,* 279.

[40] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 214-216; H. USENER, *Geburt und Kindheit* 173; J. WEISS, *Evangelien*^{2} 416; A. MERX, *Evangelien* II/2,1 180; P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2957; F. SPITTA, *Die Hymnen* 285s; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 44-46; H. SAHLIN, *Der Messias* 110. 115. 328.

[41] Cf. A. v. HARNACK, *Zu Luc 1,34.35,* 55s: « Der Schriftsteller aber, der c. 1,20 die Worte des Zacharias (κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο) als Unglauben bezeichnet und mit harter Strafe belegt hatte ..., kann unmöglich die Maria das πῶς ἔσται τοῦτο; haben sagen lassen » (*ibid.* 55). Cf. F. SPITTA, *Die Hymnen* 287; P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2957; H. ZIMMERMANN, *Ev. Lk. 1-2* 279s; C. CLEMEN, *RelGesErkl.*

Zacarias (Lc 1,18) e de Maria (Lc 1,34). Ambos reagem à anunciação com uma dúvida, que, no caso de Maria, Harnack classifica também de « falta de fé » [42]. Na verdade se o autor de Lc 1,34 fosse o mesmo do episódio de Zacarias, seria lógico que ele submetesse Maria a castigo semelhante. Inesperadamente, porém, não só omite qualquer castigo, mas até louva a fé de Maria (Lc 1,45). Por isso, « presume-se que os dois casos não provêm do mesmo círculo da tradição » [43].

Não só as dúvidas de Zacarias e de Maria pertencem a tradições diferentes, mas o louvor dado à fé de Maria (1,45) exclui qualquer dúvida de Maria.

d - *Dupla concepção da filiação divina.* Lendo o v. 35, sob a pressuposição do motivo da conceição virginal, constata-se que Jesus é « Filho de Deus », de nascença; isto é, a conceição virginal e a filiação divina encontram-se em relação causal (διὸ καί). Neste caso, a paternidade de Deus exclui qualquer outra paternidade, tornando-se a única razão de ser da mesma geração física de Jesus.

Nos vv. 32s, porém, reproduz-se uma concepção de filiação divina muito diferente, baseada não na exclusividade da paternidade divina, mas no acto adoptivo do « Filho de David ». Uma filiação divina promanante da promessa feita a David; por isso, assente na filiação davídica.

Certos autores acham que estas duas concepções de filiação divina se excluem, ou, pelo menos, não podem provir da mesma

---

des NT[1] 225; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 43s. F. SPITTA, *art. cit.,* ainda elabora outro argumento a partir do contraste intentado pelo autor entre Zacarias castigado por falta de fé (1,20) e Maria louvada pela sua fé (1,45). Com efeito, os vv. 36 e 37 fazem parte da resposta à questão do v. 34 e parecem querer remover objecções. « Der offenbar von dem Erzähler gewollte Gegensatz zwischen dem skeptischen Zacharias und der demütig glaubenden Maria, kommt nur heraus wenn die Einrede der Jungfrau 1,34 und die ihr antwortende Engelrede 1,35-37 späterer Zusatz sind ». Spitta vê um indício do texto original no cod. *b* que tendo suprimido o v. 34 fez seguir o v. 38 ao v. 33, para só então acrescentar sem mais os vv. 35-37. « Es ist merkwürdig, daß eine solche Tatsache auf unsere modernen Exegese so wenig Einfluß ausgeübt hat », observa Spitta, *art. cit.* 287. Sobre o cod. *b* conferir ainda o parecer idêntico de H. J. VOGELS, *Zur Textgeschichte von Lc. 1,34ff.,* in *ZNW* 43 (1950/51) 256-260.

[42] Cf. A. v. HARNACK, *Zu Luc 1,34.35, 55.* F. KATTENBUSCH, *Geburtsges.* 462, nota 1, dá razão a Harnack: « im Zusammenhang mit 34b kann 34a freilich nur einen *Zweifel* der Maria aussprechen, wie den des Zacharias 1,18 ».

[43] V. TAYLOR, *Virgin Birth* 43. Cf. F. KATTENBUSCH, *art. cit.* 462, nota 1.

pena, porque pertencentes a duas mentalidades diferentes. Uma de duas, ou Jesus é Filho de Deus, porque nascido Filho de David, no qual Deus quer dar cumprimento à promessa feita a David, ou Filho de Deus porque nascido de uma Virgem, em « virtude » duma intervenção do Espírito Santo.

Os autores em questão vêem, pois, nesta duplicidade dois sedimentos literários sucessivos, estando o mais antigo subordinado à messianologia popular judaica [44].

e - *A gravidez de Isabel, sinal autenticante da conceição virginal.* O anjo deita mão da gravidez miraculosa de Isabel para autenticar o anúncio feito a Maria (Lc 1,36s). Certos autores acham este sinal adequado para autenticar o anúncio do nascimento do Messias (Lc 1,30-33), mas inadequado como autenticação de um milagre de grandeza superior, como a conceição virginal [45]. Para Harnack, os vv. 36s « têm um sentido correcto e rigoroso, se antes não se falou de um nascimento por obra do Espírito Santo » [46]; caso contrário, a referência a Isabel é « mortiça e não convincente » [47]. Pois, como se acentua, o anjo não podia autenticar um milagre com outro milagre de categoria inferior [48], concluindo-se que o autor dos vv. 36s, desconhecendo o motivo da conceição virginal, citou o caso de Isabel para justificar que Maria seria a mãe do Messias, como acabava de anunciar.

f - *Em suma,* tendo em conta a « força acumulativa » dos argumentos anteriores, Taylor — autor muito ponderado — julga ser inevitável a conclusão de que a redacção original de Lc 1 não continha a mínima referência à conceição virginal. Como se acaba de ver, o interpolador não conseguiu apagar as suas pegadas, nem harmonizar totalmente os diferentes estádios da cristologia primitiva, aí amalgamados. Mesmo para os investigadores mais exigentes, como Taylor, para o qual cada argumento, considerado em si, é apenas um indício, o conjunto dos argumentos não deixa possibilidades para

---

[44] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 225s; A. v. HARNACK, *Zu Luc. 1,34.35,* 54; F. SPITTA, *Die Hymnen* 286; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 44; G. FRIEDRICH, *Sohn Gottes* 81, nota 7.

[45] Cf. A. v. HARNACK, *Zu Luc. 1,34.35,* 55.

[46] *Ibid.* 54s.

[47] *Ibid.* 55.

[48] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 226; A. v. HARNACK, *Zu Luc. 1,34.35,* 54s; P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2957; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 43.

outra conclusão: a redacção original de Lc 1 não pressupunha a conceição virginal; desconhecia-a e até assentava na pressuposição contrária — a paternidade física de José.

D - *Conclusão.* Tendo presente os resultados parciais anteriores, a crítica literária da passagem de século e das primeiras décadas do séc. XX, não duvida da espuriedade da conceição virginal, em Lc 1,26-38, ou melhor, não duvida que a forma original destes capítulos assentava na pressuposição da paternidade física de José. Por isso, a hipótese da interpolação é inevitável. Semelhante conclusão significa, para já, que uma narrativa sobre o anúncio do nascimento e da infância de Jesus dava por assente que José era o pai carnal de Jesus. Trata-se de uma conclusão extremamente importante em ordem ao problema das suas fontes e da sua historicidade.

2. *Limites literários da interpolação*

À unanimidade acerca da espuriedade do motivo da conceição virginal segue-se uma profunda divergência sobre os limites literários da sua interpolação. Existem três variantes: 1) Lc 1,34s; 2) Lc 1,34-37; 3) Lc 1,34b.

A - *Interpolação de Lc 1,34.35* [49]

Trata-se da primeira hipótese, formulada em 1891, por J. HILLMANN [50]. A delimitação literária da interpolação apresentou-se-lhe

[49] Entre outros: J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 213-231; H. USENER, *Geburt und Kindheit* 180; A. v. HARNACK, *Zu Luc. 1,34.35*; id., *Magnificat* 541, nota 1; id., *Beiträge zur Einleitung in das NT* I. *Lukas der Arzt.* (Leipzig 1906) 150, nota 1; H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*³ 310; id., *Lehrbuch der ntl. Theologie* I (Tübingen 1911²) 484; J. WEISS, *Evangelien*² 417 (« legt die Annahme nahe »); H. ZIMMERMANN, *EvLk 1-2,* 247-290; P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2955-2957; O. PFLEIDERER, *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Berlin 1903) 12, nota 1 (« vielleicht »); id., *Urchristentum* I² 408. 693; F. SPITTA, *Beiträge zur Erklärung der Synoptiker,* in *ZNW* 5 (1904) 309; W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus* (Göttingen 1967⁶) 268s; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 34-46. W. GRUNDMANN, *Die Geschichte Jesu Christi* (Berlin 1961) 383, nota 1, cruzando a teoria da interpolação com a de Völter-Erdmann diz que os vv. 34s provêm de uma tradição helenista fundida com a tradição judeo-cristã (vv. 26-33.36-38), quando foi necessário sobrepujar a história de João. Em *EvLk*³ 54s, fala apenas de « hypothetische Antworten ».

[50] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 213-231. Hillmann agiu sob sugestão de

evidente, pois os vv. 34.35 formam uma unidade indestrutível. Com efeito, o v. 34 não implica a conceição virginal sem o v. 35 e, este, também não a implica sem aquele. Não se pode expurgar um sem expurgar o outro [51]. Além disso, basta a expurgação dos referidos versículos para restituir a harmonia, a graça poética e a cadência narrativa à anunciação a Maria [52]. Deste modo, ao anúncio do nascimento do Messias segue-se imediatamente o anúncio do sinal autenticante (gravidez miraculosa de Isabel). Por fim, o coroamento harmonioso com a palavra de assentimento de Maria [53]. Harnack reforça a hipótese, acentuando, sobretudo: a) a inconciliabilidade das concepções de filiação divina, dos vv. 31-33 e do v. 35 [54]; b) o uso de duas partículas não lucanas (ἐπεί, v. 34; διό, v. 35) [55]; c) a desintegração da imagem lucana de Maria, por meio do v. 34; com efeito, a imagem silenciosa, contemplativa de Maria não se coaduna com o seu à vontade do v. 34 [56].

J. Holtzmann, *Synoptiker,* 1. ed., 32 (3. ed., 309). Hillmann erra, porém, ao afirmar « auch Holtzmann hält also 1,34.35 für Zusätze des Redactors » (J. Hillmann, *art. cit.* 225) apresentando-o como autor da hipótese, originando assim a opinião comum de que a hipótese remonta a Holtzmann (cf. H. Sahlin, *Der Messias* 121). Este, porém, apenas aponta a tensão entre os vv. 34s e o contexto, sem pensar em interpolação, à qual nem na 3. ed. adere plenamente. Em *Lehrbuch,* depois de admiti-la como possível, precisa « Noch wahrscheinlicher ist die ganze Stelle 1,29-35 der Geburtsgeschichte des Täufers nachgebildet, wie diese zumeist derjenigen des Simson » (p. 484).

[51] Cf. J. Hillmann, *Kindheitsges.* 225; A. v. Harnack, *Zu Luc. 1,34.35,* 55s; V. Taylor, *Virgin Birth* 41s.

[52] Cf. sobretudo: J. Hillmann, *Kindheitsges.* 225; A. v. Harnack, *Zu Luc. 1,34.35,* 53; H. Usener, *Geburt und Kindheit* 183, designa os vv. 34s de « fremdartigen unvereinbaren Zug » que o « Überarbeiter » introduziu « in die einheitliche gestaltete Dichtung »; W. Bousset, *Kyrios Christos,* 268s; V. Taylor, *Virgin Birth* 41.

[53] Cf. J. Hillmann, *Kindheitsges.* 226; A. v. Harnack, *Zu Luc. 1.34.35,* 54s.

[54] Cf. A. v. Harnack, *Zu Luc. 1,34.35,* 54; cf. ainda, J. Hillmann, *Kindheitsges.* 225s; J. Weiss, *Evangelien*[2] 417; V. Taylor, *Virgin Birth* 44; G. Friedrich, *Sohn Gottes* 81, nota 7. Cf. atrás, n. 211.1 e nota 44.

[55] Cf. A. v. Harnack, *Zu Luc. 1,34.35,* 53. Segundo Harnack ἐπεί nunca aparece no evangelho e nos Actos (Lc 7,1 deve-se ler com os códices A B C* ἐπειδή, cf. *ibid.* 53, nota 1), διό, pelo contrário, encontra-se repetidas vezes nos Act. mas no ev. nenhuma vez (Lc 7,7, é duvidosa a autenticidade das palavras διὸ οὐδὲ ἐμαυτόν, cf. *ibid.* 53, nota 2). Por isso conclui: « Bei der Constanz des Partikelgebrauchs im Lukasevangelium ist das διό in unseren Versen auffallend und das ἐπεί geradezu verräterisch » (*ibid.* 53).

[56] Cf. A. v. Harnack, *Zu Luc. 1,34.35,* 56.

B - *Interpolação dos vv. 34-37* [57]

Outros autores não conseguem convencer-se da harmonia da narrativa resultante, pois a gravidez de Isabel só tem sentido como sinal a favor da conceição virginal e não como sinal a favor da messianidade de Jesus (vv. 30-33). Isto é, os vv. 36s pressupõem e estão em função dos vv. 34s [58]; consequentemente a expurgação daqueles implica a expurgação destes. Assim, ao v. 33 segue-se o v. 38 [59]. R. Bultmann [60] pensa reforçar o precedente resultado, examinando o nexo entre os vv. 36s e a cena da visitação. Na verdade, o anjo confere valor de sinal à gravidez de Isabel, e Maria, por sua vez, sobe às montanhas da Judeia para o verificar. Como se explica, então, a antecipação do seu absoluto assentimento, no v. 38? Além disso, na cena da visitação, não se estabelece nexo algum com os vv. 36s. Segue-se, pois, para Bultmann, a secundariedade daqueles versículos, compreensíveis como parte de um sedimento mais recente. Com o sinal, porém, é necessário expurgar também o objecto garantido (os vv. 34s) [61]. Dessa maneira, resultam interpolados os vv. 34-37.

---

[57] Cf. C. Clemen, *RelGesErkl. des NT*¹ 225s (2. ed. 116); J. Weiss, *Evangelien*² 417; F. Spitta, *Die Hymnen* 286-289; J. Häcker, *Jungfrauengeburt* 52s; R. Bultmann, *GesSynTrad*⁶ 320-322; H. L. MacNeill, *The Sitz im Leben of Luke 1,5 to 2,20*, in *JBL* 65 (1946) 126; W. E. Bundy, *Jesus and the first three Gospels* (Cambridge, Mass., 1955) 10s; E. Krafft, *Die Vorgeschichten des Lukas*, in *Zeit und Geschichte* (Tübingen 1964) 217s; G. Friedrich, *Sohn Gottes* 81, nota 7.

[58] Cf. sobretudo: C. Clemen, *RelGesErkl. des NT*² 116 (1. ed. 225s); F. Spitta, *Die Hymnen* 289; J. Weiss, *Evangelien*² 417.

[59] Para F. Spitta, *Die Hymnen* 287, o cod. *b* é um precioso testemunho a favor da interpolação dos vv. 34-37, ao fazer desaparecer a questão de Maria (v. 34), no lugar da qual põe a resposta do v. 38. Cf. ainda H. J. Vogels, *Zur Textges. von Lc 1,34ff*, in *ZNW* 43 (1950/51) 256-260; B. H. Streeter, *The four Gospels. A study of origins*, 11. ed. (London 1964) 267s. M. Dibelius, *Jungfrauensohn* 14, nota 1, porém, considera o cod. *b* « eine Korrektur zur Entlastung der Maria ». H. Räisänen, *Mutter Jesu* 95, nota 1: « Wenn *ecce ancilla Domini* an dieser Stelle den ursprünglichen Wortlaut wiedergäbe — wie hätte jemand diese Worte durch eine Frage ersetzen können, die wegen ihrer Nähe zur Frage des Zacharias Maria nur dem Verdacht des Unglaubens aussetzte? ». Cf. A. R. C. Leaney, *The birth narratives in St Luke and St Matthew*, in *NTS* 8 (1961/62) 159, nota 1. Cf. atrás, nota 41.

[60] Cf. R. Bultmann, *GesSynTrad*⁶ 320-322.

[61] Cf. *ibid.* 321s. Bultmann dá razão a J. G. Machen, *Virgin Birth* 138, por defender « die enge Zusammengehörigkeit von v. 34f und v. 36f » (*ibid.*, 322, nota 1).

C - *Interpolação de Lc 1,34b*[62]

Outros, pelo contrário, crêem que, para expurgar o motivo da conceição virginal, basta riscar as quatro palavras do v. 34b (ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω)[63], restituindo-se assim a harmonia original à narrativa, sem destruir a sua estrutura, a qual, em virtude do perfeito paralelismo com a anunciação a Zacarias, não pode prescindir da questão de Maria e subsequente resposta do anjo. Isto é, os vv. 34s são essenciais à estrutura literária da anunciação a Maria[64]. Por outro lado, os vv. 34a e 35, de per si, não implicam a conceição virginal, como já o sublinharam F. D. E. SCHLEIERMACHER[65], ao início do séc. XIX e F. KATTENBUSCH, em 1900[66]. Este último frisara que a noção de Espírito, subjacente a Lc 1,35, é originariamente paulina, por isso referida apenas à fenomenologia espiritual. Só a associação com o motivo « ex virgine » (v. 34b) a violentou, atribuindo ao Espírito Santo uma intervenção na esfera corpórea. A cristologia pneumatológica, porém, consegue ainda destrinçar com precisão dois sedimentos, ou estádios, bem diferentes; um, no qual, segundo a pneumatologia paulina, se explicava a pessoa de Cristo desde o ventre materno, em referência ao Espírito Santo e, o outro, posterior que, violentando aquela cristologia, deita mão do mesmo Espírito para explicar o fenómeno corpóreo da conceição virginal.

Além disso, acha possível que os vv. 34-37 sejam uma imitação dos vv. 18-20, acentuando assim que os vv. 34-37 formam uma unidade indestrutível, « die wohl auf Lk selbst zurückgeht » (*ibid.* 321).

[62] Cf. H. WEINEL, *Die Auslegung,* 37-40; A. MERX, *Evangelien* II/2,1, 178-180; L. KÖHLER, *Geburtsges.* 221s; J. B. MAYOR, *The Helvidian versus the Epiphanian hypothesis, Exp.,* 7. S., 6 (1908) 16-41; F. C. GRANT, *Where Form Criticism and Textual Criticism overlap,* in *JBL* 59 (1940) 19-21; H. SAHLIN, *Der Messias* 117-136 (« Auch ich schließe mich dieser Auffassung an, und zwar mit Überzeugung », p. 119); A. R. C. LEANEY, *A Commentary on the Gospel according to St. Luke* (London 1958) 26.

[63] Cf. H. WEINEL, *Die Auslegung* 39: « die Streichung gerade der vier Wörter: ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω und keiner anderen löst alle Schwierigkeiten aufs Trefflichste ».

[64] Cf. H. WEINEL, *Die Auslegung* 38: « Hillmann Hypothese zerstört diese feine Gliederung der Geschichte, die Streichung von 1,34b erhält sie ».

[65] Cf. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Über die Schriften des Lukas* 26s; id., *Das Leben Jesu* 59.

[66] Cf. F. KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol* II (Leipzig 1900) 621s. 666, nota 300.

Portanto, expurgar a conceição virginal, riscando 34b, significaria libertar o v. 35 daquela violência arbitrária [67].

A estraneidade do v. 35 à conceição virginal é ainda reforçada com as seguintes observações: a) segundo A. Merx, o género feminino de « Espírito », nos textos sírios (Pesh. e Hrs.), pressupõe o vocábulo « Ruach » (fem.) no original hebraico, impossível de conciliar com a conceição de um ser humano nas funções de agente viril. Significa isto que o texto original, de Lc 1,35, não podia implicar a conceição virginal [68]. b) Segundo Merx, a ausência de ἐπί σε, em *Pesh,* e a sua inserção em *Hrs,* significa retoque em função da conceição virginal [69]. c) Os vocábulos ἐπελεύσεται e ἐπισκιάσει, de per si, não insinuam, nem descrevem eufemisticamente o fenómeno da fecundação [70]. d) Segundo H. Sahlin, Lc 1,35b, no original proto-lucano, não continha o título « Filho de Deus », indevidamente aposto pelo interpolador de Lc 1,34b à expressão ἅγιον κληθήσεται, o qual, segundo o lugar paralelo de Juiz. 13,7 (LXX, cod. B), significa: « chamar-se-á NAZIR » [71].

Consequentemente, o v. 35 nada possui que possa implicar a conceição virginal, pois até o título « Filho de Deus » resulta espúrio e a cristologia pneumatológica adversa a tal ideia.

---

67 Cf. F. KATTENBUSCH, *op. cit.* 621s. 666, nota 300; id., *Geburtsges.* 454-474. Todavia Kattenbusch nunca aderiu plenamente à hipótese da interpolação do v. 34b, a ele atribuída em 1901 por H. WEINEL, *art. cit.* 37-40. F. Kattenbusch apenas reconhece a existência de dois estádios na tradição cristã, sem se pronunciar sobre a questão literária: « Ich bin keineswegs *sicher,* daß v. 34b 'Einschaltung' ist. Möglich, daß dieses Wort der Maria wirklich zum *echten* lukanischen Text gehört » (F. KATTENBUSCH, *Geburtsges.* 464).

68 Cf. A. MERX, *Evangelien* II/2,1, 179. Cf. L. KÖHLER, *Geburtsges.* 221s.

69 Cf. A. MERX, *op. cit.* 179.

70 O sentido óbvio de ἐπέρχεσθαι nada tem a ver com o processo sexual (cf. H. SAHLIN, *Der Messias* 124) e ἐπισκιάζειν nos textos sírios — observa A. MERX, *Evangelien* II/2,1, 179 — não evoca « cena » alguma, mas conserva em *Pesh.* o sentido de « descer sobre ». Na forma causativa significa « sich legen, lagern, wohnen Joh. 1,14, und dann durch das sich darüber legen, bedecken, beschützen » (*l. cit.*). Portanto, segundo Merx, seguido de Sahlin (*op. cit.* 126-128), o voc. em questão indica simplesmente que Jesus é concebido sob a protecção de Deus. « Von der Zeugung des Kindes sagt der Satz Nichts aus » (A. MERX, *op. cit.* 180).

71 Cf. H. SAHLIN, *Der Messias* 129-136. Já em 1936, F. DORNSEIFF, *Lukas, der Schriftsteller,* in *ZNW* 35 (1936) 131, fazia a observação de que ἅγιον κληθήσεται reproduzia em greco o voc. NAZIR presente em Juiz. 13,5.7. P. WINTER, *The proto-source of Luke I,* in *NovTest* 1 (1956) 193-199, partindo de outros pressupostos chega à mesma conclusão.

Por outro lado, o uso do voc. γινώσκω (v. 34b) é inconcebível na pena de Lucas, pensam A. Merx e F. C. Grant; para o primeiro, a forma correcta seria ἔγνωκα ou γνώσομαι[72] e, para o segundo, ἔγνων ou ἔγνωκα[73]. Tal incongruência só podia passar inadvertida a um interpolador obsessionado pelo motivo da conceição virginal. Este usou, além disso, inadvertidamente uma partícula não lucana (ἐπεί)[74] e não deu pela conta de estar a introduzir um pensamento pagão, num contexto genuinamente judaico[75].

Por fim, acentuam os fautores da presente variante que a expurgação do v. 34b confere ao conteúdo e à forma literária de Lc 1,26-38 perfeita harmonia. Assim, a questão de Maria (v. 34a) refere-se apenas à eleição do seu filho a Messias: Como é isso possível que o meu filho possa vir a ocupar o trono de David? O anjo, por sua vez, precisa (v. 35) que a messianidade de Jesus não depende da sua baixa ou elevada condição, mas do dom do Espírito Santo que, desde o início, faz dele o « Santo », o « Filho de Deus »[76].

D - *Conclusão.* A pior recomendação, para qualquer das três variantes, é certamente a existência das outras duas. A terceira variante (interpolação do v. 34b) é a mais interessante, por querer respeitar a estrutura literária paralela à anunciação a Zacarias, mas é precisamente este paralelismo que a condena, ao exigir uma questão acerca da viabilidade do fenómeno corpóreo da conceição. Além disso, a formulação do v. 35 é demasiado estranha para significar apenas o dom do Espírito Santo desde o ventre materno. Por fim, o sinal constituído pela gravidez miraculosa de Isabel é totalmente inútil. Não se pode deixar de pôr já em relevo que as diversas tentativas de delimitar literariamente a interpolação não foram coroadas de êxito. Fraca recomendação para o próprio problema de fundo, a saber: a rejeição da conceição virginal pelo contexto, como « corpo estranho », pois, segundo a crítica literária em questão, uma interpolação ressalta sempre à vista. Como mais tarde se verá, a im-

---

[72] Cf. A. Merx, *Evangelien* II/2,1, 180s.

[73] Cf. F. C. Grant, *Where Form Criticism* 19.

[74] Afirmam com A. v. Harnack (cf. atrás, nota 55), H. Sahlin, *Der Messias* 119; F. C. Grant, *art. cit.* 19.

[75] Cf. H. Sahlin, *Der Messias* 128s.

[76] Cf. H. Weinel, *Die Auslegung* 38s; A. Merx, *Evangelien* II/2,1, 180 (« Wie sollte das möglich sein, daß mir die Ehre wird, Mutter des Messias zu werden? »); J. B. Mayor, *The Helvidian* 21; H. Sahlin, *Der Messias* 119.

pressão de que a conceição virginal é um corpo estranho deve-se ao facto de Lucas só aludir muito ao de leve àquele motivo, não fazendo questão dele, mas centrando toda a sua atenção na natureza e missão da pessoa de Cristo. Como já referimos, o primeiro a advertir tal pormenor foi F. D. E. Schleiermacher, sem contudo saber valorizá-lo devidamente.

3. *Coordenadas da interpolação da conceição virginal, em Lc 1-2*

O resultado mais vistoso, apurado até agora, diz que a narrativa da infância, do ev. de Lucas, foi concebida e redigida sob a pressuposição da paternidade física de José. O próximo passo, na direcção das origens da conceição virginal, consiste em determinar as coordenadas da sua interpolação naquela narrativa. Como e quando se verificou a interpolação? A quem se deve?

A presente problemática divide os fautores da hipótese da interpolação em duas facções; uma, encabeçada por Usener e, a outra, por Harnack. Como já ficou precisado, o ponto central de divergência é a origem última do motivo, helenista para Usener, judeo-cristão palestinense para Harnack. Ambos concordam sobre a primariedade de Mt 1,18-25, mas têm de divergir acerca da proveniência de Lc 1-2, que, em virtude das premissas mencionadas, é judeo-palestinense, para Usener e, lucano, para Harnack; interpolado em Lucas, segundo o primeiro, original para o segundo. De premissas tão divergentes, seguem-se naturalmente conclusões divergentes.

A - *Interpolação da conceição virginal e interpolação de Lc 1-2*

a - O ev. de Lucas foi planeado e redigido sem qualquer narrativa da infância, opinam H. Usener [77], os seus sequazes [78] e A. Hilgenfeld [79]. De entre os argumentos apontados, são dignos de menção

---

[77] Cf. H. USENER, *Weihnachtsfest*² 51s. 83-95. 153-156; id., *Geburt und Kindheit* 177.

[78] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 192-261; P. CORSSEN, *Blass: Evangelium secundum Lucam - Philology of the Gospels*, in *GGA* 161 (1899) 305-327; F.C. CONYBEARE, *Ein Zeugnis Ephräms über das Fehlen von C. 1 und 2 im Texte des Lukas*, in *ZNW* 3 (1902) 192-197; P.W. SCHMIEDEL, *Mary* 2961; L. KÖHLER, *Geburtsges.* 219-221; J. HÄCKER, *Jungfrauengeburt* 58.

[79] Cf. A. HILGENFELD, *Geburtsges.* 177-235; 313-317; id., *Das Vorwort des dritten Evangeliums (Lc. 1,1-4)*, in *ZWTh* 44 (1901) 1-10.

os seguintes: a) Do íntimo parentesco entre os evangelhos de Lucas e de Marcion, H. Usener deduz que a primeira forma do ev. de Lucas não continha os primeiros três capítulos, isto é, a narrativa da infância e os acontecimentos no Jordão (pregação de João, baptismo de Jesus, tentações e episódio em Nazaré). Usener julga, com efeito, que o ev. de Marcion, em vez de ser uma mutilação [80] do ev. de Lucas, é a reprodução fiel [81] de uma fonte comum que iniciava com a descida de Jesus de Nazaré para Cafarnaum (Lc 4,31). Lucas é que empreendeu um prolongamento arbitrário e acrítico da sua fonte [82], como o patenteia o episódio — narrado por Marcion e por Lucas — do encontro dos enviados de João Baptista com Jesus (Lc 7,16-19). Tal encontro pressupõe total desconhecimento entre João e Jesus, em contraste com a cena do Jordão, segundo a qual, Jesus é anunciado e baptizado por João e este é testemunha do sinal celeste. Segue-se, pois, que quem redigiu aquele episódio não podia ter redigido Lc 3, isto é, o original de Lucas não continha o cap. 3, como o confirma o ev. de Marcion, o qual, por sua vez, não continha a narrativa da infância [83]. Inferindo-se daí que Lucas também a não continha. Usener vai mais longe, ao sublinhar que, numa primeira fase, foi adicionado o cap. 3 e, só numa segunda, a narrativa da infância, porque a primeira forma de Lc 3,22 (segundo o Sal 2,7) era incompatível com a conceição virginal daquela narrativa [84]. Isto é, Lc 1-2 foi adicionado por um revisor pos-

---

[80] H. Usener opõe-se à opinião dos Santos Padres (principalmente IRENEU, *Adv. Haer.* I 25,1; III 11,10 e TERTULIANO, *Adv. Marcion* IV 7 e 8) segundo a qual o ev. de Marcion é uma mutilação do ev. de Lucas. Uma atenta análise comparativa demonstra a sua total independência de Lucas (cf. H. USENER, *Weihnachtsfest*[2] 83-98).

[81] Contrariamente aos SS. Padres, H. Usener crê que Marcion não deturpa mas reproduz com escrúpulo o evangelho recebido na sua infância: « die theologie Markions war abhängig von der gestalt des evangeliums, welche in seinem jugend- und mannesalter in den nördlichen landschaften Kleinasiens verbreitet war » (H. Usener, *op. cit.* 92). A doutrina de Marcion é uma simples consequência da doutrina de Paulo. Ele, como este, desconhece a narrativa da infância, o baptismo no Jordão e as tentações de Jesus (cf. *ibid.* 90-93. 152s).

[82] Lucas é « eine erweiternde und von willkür nicht freie umbildung der gemeinsamen vorlage » (*ibid.* 89).

[83] Cf. H. USENER, *Weihnachtsfest*[2] 94s. 153-156.

[84] Cf. *ibid.* 38-52. 132-136. Cf. atrás, n. 211.1. A. HILGENFELD, *Geburtsges.* 179, aceita a opinião de H. Usener acerca do ev. de Marcion, como indício favorável à hipótese da interpolação de Lc 1-2.

terior a Lucas. b) F. C. CONYBEARE [85] crê poder confirmar a anterior conclusão, através de um testemunho de Efrém [86], segundo o qual, Lucas inicia o seu evangelho com o baptismo de João, ao passo que Mateus começa com a genealogia e com a incarnação de Cristo [87]. c) O plano programático de Lucas não inclui a narrativa da infância, a julgar por certas insinuações dos prólogos da sua dupla obra (Lc 1,1-4 e Act 1,1s) [88]. Com efeito, à luz de Act 1,1, o evangelho compreende « tudo o que Jesus fez e ensinou », segundo o testemunho dos que, desde o princípio, foram testemunhas oculares e servidores da palavra — precisa Lc 1,2. Tais, porém, são os apóstolos (Act 1,15-26), testemunhas oculares de « tudo o que Jesus fez e ensinou, desde o princípio até ao dia em que ... foi arrebatado » (Act 1,1s), isto é, « desde o tempo em que o Senhor Jesus entrou e saiu do meio de nós, a começar do baptismo de João até ao dia em que de nosso meio foi arrebatado » (Act 1,21s). Portanto, limitado o evangelho ao testemunho ocular dos apóstolos, cujo início (ἀπ'ἀρχῆς, Lc 1,2) é forçosamente a cena do baptismo, ἄνωθεν (Lc 1,3: « a principio ») não pode deixar de coincidir com o absoluto ἀρχόμενος (Lc 3,23: « incipiens ») e com ἀρξάμενος (Act 1,22: « a

---

85 Cf. F. C. CONYBEARE, *Ein Zeugnis* 192-197.

86 Trata-se de um fragmento encontrado no apêndice do comentário de Efrém ao Diatesseron de Taciano, do qual existem dois manuscritos da tradução armena, um, proveniente do mosteiro de Halpad, Cáucaso e, outro, pertencente ao Arcebispo Nerses, Cilícia. Ambos escritos em 1195 e conservados no mosteiro melquita de S. Lázaro, Veneza. Segundo AUCHER, com o qual concorda Conybeare, a tradução armena deve datar do séc. V (cf. CONYBEARE, *Ein Zeugnis,* 192).

87 F. C. Conybeare dedú-lo do n. 5 que assim traduz: « Lucas autem initium fecit a baptismo Johannis, sicut primum de carnalitate eius locutus est et de regno quod a Davide, et deinde quidem ab Abrahamo incepit ». Superadas as diversas dificuldades filológicas Conybeare crê realmente que, segundo esta notícia antiquíssima, aliás confirmada por Papias, é justificada a conclusão de Usener: « Daß Marcion Lc vielfach verstümmelt hat, ist bekannt. Wenn er aber auf 1,4 sofort 3,1 folgen läßt, so hat er einfach die ursprüngliche Form des Evangeliums bewahrt » (F. C. CONYBEARE, *Ein Zeugnis* 196). L. KÖHLER, *Geburtsges.* 219s, expõe e segue a hipótese de Conybeare, até no desconhecimento do conteúdo do ev. de Marcion. Segundo Usener, Marcion não omite só a narrativa da infância, mas tudo o que precede a descida de Jesus a Cafarnaum (4,31). L. Köhler situa a interpolação de Lc 1-2 nos anos 140-150 d.C. (cf. *ibid.* 220).

88 Cf. P. CORSSEN, *Blass* 305-327; A. HILGENFELD, *Das Vorwort* 1-10; id., *Geburtsges.* 177-180; id., *Zu Lucas III,2,* in *ZWTh* 44 (1901) 466-468; H. USENER, *Geburt und Kindheit* 177.

começar desde o baptismo de João »), não podendo, por isso, incluir a narrativa da infância. Isto é, o plano programático de Lucas não prevê qualquer narrativa que preceda os acontecimentos no Jordão. d) Elencam-se ainda certos contrastes entre o corpo central do evangelho e a narrativa da infância. Sublinha-se, assim, que o evangelho desconhece o nascimento em Belém [89], ou que Lucas nunca teria colocado a genealogia no cap. 3, se tivesse planeado uma narrativa da infância [90], ou que o encontro dos enviados de João com Jesus (Lc 7,16-19) desconhece o parentesco entre João e Jesus (Lc 1, 36.41) [91].

Em conclusão, Lc 1,5-2,52 não fazia parte do plano inicial do evangelho nem da sua primeira redacção.

b - O resultado precedente põe uma nova questão: não sendo Lucas o autor da narrativa da infância, a quem deve ser ela atribuída?

Um raio de luz vem da linguagem aí usada. Já desde remota data, os biblicistas põem em relevo o desnível e quebra de estilo entre o prólogo (Lc 1,1-4) e a narrativa seguinte [92]. Aquele, em grego clássico, esta, em grego fortemente hebraizante [93], ao ponto de não ser possível atribuir o prólogo ao redactor da narrativa da infância. Não só se confirma a tese precedente, mas consegue-se precisar que só um judeu a poderia ter escrito. Examinando atentamente a cultura, os costumes e o pensamento, aí subjacente, como também a tendência teológica inculcada, J. Hillmann [94], A. Hilgenfeld e outros pensam que o autor só pode ser um judeu, radicado na Judeia, extremamente embebido do espírito judaico-veterotestamentário e

---

[89] Cf. H. USENER, *Geburt und Kindheit* 174-177.

[90] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 193; L. KÖHLER, *Geburtsges.* 220.

[91] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 249s; P.W. SCHMIEDEL, *Mary* 2961.

[92] Cf. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Über die Schriften des Lukas* 19s.

[93] Ao passo que em Lc 1,1-4 as frases se coordenam e subordinam segundo o estilo culto grego, a partir do v. 5 encontram-se « schlicht nebeneinander gestellt und dadurch καί (ו) oder ἐγένετο δὲ (וַיְהִי) verbunden » (J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 195). Deixando de parte o Magnificat e o Benedictus, considerados por Hillmann cânticos judaicos interpolados no original de Lc 1-2, este, regista no restante 37 expressões « directe Entlehnungen aus dem Hebräischen » (*ibid.* 194).

[94] Inúmeros são os vestígios de uma familiaridade profunda com os costumes populares e legais e com a mentalidade sócio-religiosa, impossíveis de pressupor num estranho à região da Judeia (cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 195s, onde cita alguns). Cf. também J. WEISS, *Evangelien*[2] 411s.

óptimo conhecedor do ritual do templo de Jerusalém e dos usos e costumes da região [95].

Em suma, a narrativa da infância foi criada por judeo-cristãos palestinenses como reflexo da mentalidade judeo-cristã palestinense, para alimentar a piedade e as esperanças das suas próprias comunidades. Porém, segundo a análise anterior esta narrativa foi escrita sob o pressuposto da paternidade física de José, sendo portanto forçoso concluir que as referidas comunidades judeo-cristãs palestinenses desconheciam o motivo da conceição virginal.

c - Quem lhe inseriu aquele motivo e a interpolou no ev. de Lucas?

Para J. Hillmann os resultados precedentes são perfeitamente coerentes entre si. Por um lado temos a narrativa da infância de Mateus, helenista, com o motivo da conceição virginal tão corrente no paganismo. Por outro lado temos a narrativa de Lucas profundamente judeo-palestinense desprovida daquele motivo, tão repugnante para o judaísmo. Tendo presente que o evangelho de Lucas é caracteristicamente helenista segue-se que o último revisor deste achou por bem dotá-lo de uma narrativa da infância. Para o efeito deitou mão daquela narrativa judeo-cristã palestinense na qual teve de inserir o motivo da conceição virginal, entretanto suficientemente enraizado no cristianismo helenista para não poder prescindir dele [96]. Outros vestígios do retoque helenista são: a) a transformação da referência geográfica: « cidade de Iutha » (Lc 1,39) em « cidade de Judá », porque aquela cidade da montanha judaica era desconhecida nos meios helenistas [97]; b) a inserção dos cânticos hebraicos « Magnificat » e « Benedictus » [98]; c) o prolongamento do Benedictus desde o v. 76 ao v. 79 no qual se espelham concepções nitidamente

---

[95] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 193-197; A. HILGENFELD, *Geburtsges.* 177-235; H. USENER, *Geburt und Kindheit* 177; L. KÖHLER, *Geburtsges.* 221 (« An den lukanischen Stil von 1,5-2,52 glaubt niemand mehr »).

[96] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 192s; H. USENER, *Geburt und Kindheit* 177. 180-83. Outros autores atribuem ao próprio Lucas a inserção de Lc 1-2 no seu evangelho e a conceição virginal naquele, por meio da interpolação de Lc 1,34s ou 34-37 ou apenas 34b: H. ZIMMERMANN, *EvLk 1-2,* 274; J. WEISS, *Evangelien²* 412. 417; C. CLEMEN, *RelGesErkl. des NT²* 116; R. BULTMANN, *GesSynTrad⁶* 320-322; E. KRAFFT, *Vorgeschichten,* 217; H. L. MACNEILL, *The Sitz im Leben* 126; G. FRIEDRICH, *Sohn Gottes* 81, nota 7.

[97] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsg.* 196.

[98] Cf. *ibid.* 197-213.

cristãs [99]; d) a inserção de ἐμνηστευμένῃ (Lc 2,5) [100] e de ὡς ἐνομίζετο (Lc 3,23) em função do novo motivo [101].

d - Desta maneira, J. Hillmann pensa ter dado à hipótese de H. Usener uma base segura, no campo da crítica literária, ao obter duas narrativas da infância totalmente independentes: uma, composta com motivos pagãos, para satisfazer a mentalidade pagã e, a outra, composta com motivos judaicos, para satisfazer as expectativas judaicas. A primeira, como é natural, contém o motivo helenista da conceição virginal, ao passo que a segunda o não continha. A sua presença actual deve-se à interpolação helenista de Lc 1,34s. J. Hillmann, H. Usener e os restantes defensores desta hipótese omitiram, porém, uma explicação para a rara coincidência de o evangelho judeo-cristão de Mateus adoptar uma narrativa da infância helenista e o evangelho helenista de Lucas adoptar, pelo contrário, uma narrativa judeo-cristã palestinense com linguagem hebraizante. De facto, o contrário seria mais lógico, mas, como quadraria a narrativa de Lucas em Mateus e a deste em Lucas?

B - *Interpolação da conceição virginal na composição lucana*

a - À opinião precedente opõe-se radicalmente A. v. HARNACK. Na sua recensão a H. USENER, *Weihnachtsfest* (Bonn 1889) [102], apresenta a opinião do precedente como fruto de pressupostos e de princípios historiográficos inadmissíveis, porque em total contraste com a natureza evolutiva do cristianismo. Pois, a explicação do cristianismo primitivo, à luz de seitas heréticas e do sincretismo pagão, só é concebível ignorando o parentesco íntimo entre o cristianismo e o judaísmo (sobretudo veterotestamentário) e a rejeição sistemática do influxo pagão por parte do cristianismo.

Deste modo — porque assente em pressupostos falsos — tornam-se inconclusivas as observações de Usener a respeito da espuriedade de Lc 1-2 e da origem helenista da conceição virginal. Harnack [103] não se limita à rejeição dos pressupostos, mas procura preencher essa enorme lacuna da pesquisa anterior, ao submeter Lc 1,5-

---

[99] Cf. *ibid.* 210-213.

[100] Cf. *ibid.* 216s.

[101] Cf. *ibid.* 227-231.

[102] Cf. A. v. HARNACK, Rec. a Usener, *Weihnachtsfest* (Bonn 1889), in *ThLZ* 8 (1889) 199-212.

[103] Cf. A. v. HARNACK, *Magnificat* 538-556; id., *Lukas der Arzt* 69-75. 138-152.

2,52 à análise comparativa da linguagem. Não basta pasmar-se perante a quebra de estilo, entre o v. 4 e o v. 5 de Lc 1, para concluir apressadamente que as narrativas da infância não se podem atribuir ao grande estilista Lucas. Nem pelos muitos hebraísmos é lícito atribuí-las a um escritor judeo-cristão, retocado através de aditamentos parentéticos; pois as vastas proporções da linguagem lucana tornam inverosímil que Lucas nada tenha a ver com a peça, ou que a sua actividade redaccional se limitasse à inserção de Lc 1,34s. É ainda inverosímil a opinião de Usener [104] e dos que, com ele, atribuem o colorido lucano à revisão estilística empreendida pelo último revisor, pois não é de crer que este tivesse revolvido tão profundamente a forma escrita da sua fonte.

Uma tal hipótese só é possível ignorando a profusão de lucanismos presentes em Lc 1-2. Estes são mais congruentes com uma redacção lucana assente em tradições orais judeo-cristãs nas quais, dado o respeito de Lucas pelas fontes, radica o colorido judaico da redacção [105]. Harnack fundamenta a sua opinião com a análise do carácter linguístico da peça, a começar pelos cânticos. Até nestes cânticos é inegável a presença do estilo e do génio artístico de Lucas. Além da sua estrutura altamente artística, digna de um autor como Lucas, descobrem-se lucanismos na forma grega melhorada das citações do AT e nos elementos de ligação exclusivamente lucanos. Com efeito, no Magnificat, pondo de parte as 15 citações veterotestamentárias — cuja forma grega melhorada já denota a pena de Lucas [106] — restam ainda 14 expressões das quais três são indiferentes [107] e 11 marcadamente lucanas [108], não sobrando o mínimo

---

104 Cf. H. USENER, *Geburt und Kindheit* 177.

105 Cf. A. v. HARNACK, *Beiträge* IV 108s: « Alles ist alttestamentlich gedacht und das meiste liest sich wie ein Stück aus den historischen Büchern des alten Kodex ».

106 A. v. Harnack identifica em primeiro lugar as 15 citações do AT presentes no Magnificat (cf. A. v. HARNACK, *Magnificat* 543) e depois compara-as com a forma reproduzida em Lc 1,46-55, concluindo então que o autor do cântico lhes dera forma grega mais castiça, sem lhes roubar o colorido hebraico (cf. *ibid.* 545-547).

107 Γενεά (v. 48), δυνατός (v. 49) e διάνοια καρδίας (v. 51).

108 Palavras genuinamente lucanas: μεγαλύνειν, ἀγαλλιᾶν, (ὁ Θεὸς) ὁ σωτήρ (vv. 46-47), ἐπιβλέπειν ἐπί, ἰδοὺ γάρ, ἀπὸ τοῦ νῦν (v. 48), μεγαλεῖα (v. 49), κράτος (v. 51), καθααιρεῖν (v. 52), ἐξαποστέλλειν κενούς (v. 53), λαλεῖν πρός (v. 54) cf. *ibid.* 547-549).

vestígio de um redactor pré-lucano [109]. Sendo impensável uma colagem pré-lucana das citações do AT, sem ligações redaccionais, é forçoso concluir que o Magnificat conheceu apenas uma redacção « e esta é lucana. Portanto Lucas é o primeiro e o único redactor » [110].

Submetendo o Benedictus [111] ao mesmo processo analítico, Harnack descobre aí o mesmo génio artístico e as mesmas características literárias do Magnificat, em virtude das quais os atribui ao mesmo autor, identificado com Lucas, em virtude do parentesco estilístico entre estes e a dupla obra lucana. Nenhuma razão válida contradiz a hipótese de que ambos tenham sido compostos « ad hoc », pois o carácter hebraico dos cânticos — os hebraísmos seriam reminiscências dos lugares citados ou recursos em função do estilo artístico « para causar a sensação de antiguidade » [112] — é pura roupagem externa, como o demonstram as três primeiras estrofes do Benedictus (vv. 68-75), externamente em estilo salmódico hebraico, mas, examinadas mais de perto, em estilo clássico, como o prólogo [113].

Não sendo possível detectar por detrás do Magnificat e do Benedictus uma outra mão redaccional e tendo em conta « que ele

---

109 F. SPITTA (*Das Magnificat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth,* in *Theologische Abhandlungen* [Tübingen 1902] 78-83) refuta radicalmente a argumentação de Harnack acerca dos lucanismos no Magnificat, pois as 14 expressões provêm dos LXX « woher die 15 Stellen genommen sind » (*ibid.* 80). Conclui da sua análise « daß es Harnack nicht gelungen ist, auf lexikalischem Wege festzustellen, daß das Magnificat aus derselben Feder stammen müsse, die den es umgebenden Geschichtsbericht abgefasst hat » (*ibid.* 83).

110 A. v. HARNACK, *Das Magnificat* 549. Ao passo que Hillmann e Hilgenfeld vêem no Magnificat uma interrupção forçada da narração, Harnack descobre apenas uma certa incoerência com o contexto devida ao facto de se atribuir o cântico a Maria e não a Isabel. Tanto a forma do v. 56, como o desenrolar da cena anterior e o conteúdo do mesmo cântico levam a crer que Lucas o tivesse posto na boca de Isabel, introduzido por um simples καὶ εἶπεν (v. 45) ao qual uns adicionaram Maria e outros Isabel (cf. *ibid.* 538-543). Cf. a opinião contrária de M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 16 e de L. RADERMACHER, *Zur Charakteristik ntl. Erzählungen,* in *ARW* 28 (1930) 40.

111 Cf. A. v. HARNACK, *Magnificat* 552-556.

112 *Ibid.* 556.

113 Cf. A. v. HARNACK, *Lukas der Arzt* 152: « sieht man genauer zu, *so stellen sie sich als eine einzige komplizierte, gut griechische Periode* dar, die dem Verfasser des Prologs (Lk. 1,1) und zahlreicher anderer vortrefflicher griechischer Perioden alle Ehre macht. Die Periode ist in das hebraisierende Gewand lediglich eingezwängt: die Hände sind Esaus Hände, aber die Stimme ist Jakobs Stimme ». Cf. também, id., *Magnificat* 556.

era um mestre na imitação de estilos »[114] é forçoso concluir que Lucas é o único autor desses cânticos[115].

Em suma, os trechos mais judaicos, para Hillmann e Hilgenfeld, até impossíveis de atribuir ao autor judeo-cristão, são, para Harnack, peças totalmente lucanas, porque este reconhece em Lucas o que aqueles negam rotundamente, a capacidade artístico-literária para criar um hino segundo o gosto hebraico.

Antes de estender, apressadamente, a conclusão às partes narrativas de Lc 1-2, Harnack prefere submeter alguns dos seus trechos à análise linguística. Após análise rigorosa de Lc 1,5-15[116]; 1,39-45[117]; 1,56.68.69[118] e 2,15-20.41-52[119], julga-se no direito de concluir que o vocabulário, o carácter linguístico e o estilo de Lc 1-2 são totalmente lucanos[120].

Como se explica a presença do vocabulário e estilo lucanos, não só aqui e acolá, mas em cada versículo, ao ponto de marcar tudo « até ao mínimo pormenor? »[121].

Em 1900[122], tendo à sua frente a hipótese lacunar de Hillmann, assente em Usener, mostra apenas a insustentabilidade daquela, pois a presença da mão de Lucas, em cada versículo, contradiz a opinião de que este tenha inserido no seu evangelho uma fonte escrita, retocada apenas por meio de aditamentos intercalares. Pelo contrário, tudo leva a crer, tendo em conta a capacidade artístico-literária de Lucas, que a este se deva a composição da peça estruturada a partir do AT e de fontes judeo-cristãs.

Em 1906[123], reflectindo o novo estado da discussão em que ele próprio está vastamente envolvido, considera três hipóteses: escrito grego pré-lucano, escrito aramaico pré-lucano ou redacção

---

114 A. v. HARNACK, *Lukas der Arzt* 152. Harnack apoia esta observação nas análises de VOGEL e de NORDEN (cf. A. v. HARNACK, *Magnificat* 556, nota 2; id., *Lukas der Arzt* 152).

115 Cf. A. v. HARNACK, *Lukas der Arzt* 150; id., *Magnificat* 555s.

116 Cf. A. v. HARNACK, *Lukas der Arzt* 69-72.

117 Cf. A. HARNACK, *Magnificat* 550; id., *Lukas der Arzt* 138-140.

118 Cf. *ibid.* 143s; id., *Magnificat* 549 (só v. 56).

119 Cf. A. v. HARNACK, *Magnificat* 550-552; id., *Lukas der Arzt* 138-50.

120 Cf. *ibid.* 69; id., *Magnificat* 552 (« bis ins Mark lukanisch »).

121 A. v. HARNACK, *Lukas der Arzt* 74.

122 Cf. A. v. HARNACK, *Magnificat* 538-556.

123 Cf. A. v. HARNACK, *Lukas der Arzt* 69-75. 138-152.

lucana assente em fontes orais judeo-cristãs; das quais as duas primeiras devem ser excluídas por falta de viabilidade [124].

Qual a razão da improbabilidade da fonte escrita em aramaico?

Por um lado, Harnack considera irrefutável a sua opinião de 1900, segundo a qual o Magnificat e o Benedictus só se explicam como cânticos lucanos e, por outro lado, para as partes narrativas faltam « observações seguras » [125]. Em 1911 [126], embora aceitando a opinião de D. Völter, acerca da origem baptista das lendas de João e acentuando o carácter veterotestamentário de Lc 1-2 e a sua proveniência palestinense, afirma: « que as histórias foram livremente trabalhadas por um poeta, a saber, por Lucas. Disto não resta a menor dúvida » [127].

É nesta certeza, de que Lucas 1-2 se deve à redacção de Lucas, que Harnack precisa a sua opinião acerca da presença do motivo da conceição virginal em Lucas. Com efeito, mantendo como irrefutáveis, por um lado, a autoria de Lucas e, por outro, a espuriedade do motivo — introduzido num segundo tempo, com os versículos 34s — não resta outra saída, senão atribuir essa interpolação a um autor posterior, mais familiarizado com o motivo — divulgado por Mateus — do que com o estilo literário de Lucas, como o demonstra o uso de duas partículas não lucanas (ἐπεί e διό) [128].

b - Harnack certamente teve o mérito de denunciar a tendenciosidade da corrente precedente, ao pôr em relevo o carácter semita da narrativa, omitindo qualquer análise séria sobre o seu carácter lucano. Todavia, Harnack comete uma omissão igualmente grave, ao expurgar como espúrios os versículos 34 e 35 de Lc 1, limitando a sua análise linguístico-estilística a uma sumária sentença sobre as mencionadas partículas (ἐπεί e διό). Tal omissão é, porém, compreensível, atendendo à sua crítica histórica do motivo da conceição virginal, para a qual, sendo Mt 1,18-25 o testemunho primário, Lc 1,26-38 tem de ser secundário. Em comparação com a corrente anterior, a hipótese de Harnack tem a vantagem de não

---

124 Cf. *ibid.* 150, cf. também pp. 69. 72-75.

125 *Ibid.* 73.

126 Cf. A. v. HARNACK, *Beiträge* IV 107-109.

127 *Ibid.* 108.

128 Cf. A. v. HARNACK, *Zu Luc. 1,34.35,* 53: « Bei der Constanz des Partikelgebrauchs im Lukasevangelium ist das διό in unseren Versen auffallend und das ἐπεί geradezu verräterisch ».

recorrer à interpolação quer de Mt 1-2 quer de Lc 1-2. Outra vantagem é a de situar a conceição virginal no mundo judeo-cristão subjacente a Mt 1-2. Harnack, porém, não consegue resolver satisfatoriamente o problema concernente à existência de um segundo testemunho do referido motivo.

A solução justa pareceu-lhe consistir na espuriedade do motivo em Lc 1-2 e na redacção totalmente lucana desta narrativa. Todavia [129], como se verá, Harnack não conseguiu demonstrar satisfatoriamente a não lucanicidade de Lc 1-34s nem a total lucanicidade de Lc 1-2.

c - Ainda em 1903, H. ZIMMERMANN [130], após acurada análise linguístico-estilística, deu plena razão a Harnack acerca do carácter profundamente lucano da linguagem de Lc 1-2, discordando, porém, em dois pontos: a) os semitismos remontam a uma fonte escrita; b) Lc 1,34s apresenta-se igualmente entretecido de lucanismos, tal como o resto da peça [131]. Daí, Zimmermann é induzido a concluir que Lucas é o tradutor de uma narrativa em aramaico e o interpolador de Lc 1,34s, em função da conceição virginal.

Zimmermann, porém, retém a interpolação de Lc 1,34s só em virtude das observações gerais, sem verificar se, de facto, aqueles versículos destoam linguisticamente da fonte aramaica. Isto é, não demonstrou serem integralmente lucanos. De todos os modos, o contributo de Zimmermann é duplamente positivo: a) contra a interpolação de Lc 1-2: a integração da narrativa da infância no evangelho deve-se ao próprio Lucas; b) contra a interpolação pós-lucana de Lc 1,34s: o testemunho da conceição virginal deve-se ao próprio Lucas.

---

129 W. L. KNOX (*Syn. Gospels* II 39s) deu-se perfeitamente conta da intenção de Harnack: « It has been suggested that it is his own composition in style deliberately imitated from the LXX; the suggestion is sometimes so stated as to arouse suspicion that the view is based more on the desire to find a short cut for getting rid of the doctrine of the Virgin Birth than on a serious study of the Greek in which the story is written ».

130 Cf. H. ZIMMERMANN, *EvLk 1-2* 247-290.

131 Cf. *ibid.* 274: « Wenn Harnack die Verse 1,34 u. 35 nebst allen sonstigen Konsequenzen als im ursprünglichen lukanischen Text nicht vorhanden gewesen erklärt, so übersieht er, wie gerade die Verse 1,34 u. 35 mit ihren εἶπεν πρός, πνεῦμα ἅγιον, ἐπέρχεσθαι, πνεῦμα καὶ δύναμις dem nur bei Lukas sich findenden ὕψιστος für Gott ohne Beisatz, διό, τὸ γεννώμενον, durchaus *rein lukanische* Sprache verraten (s.o.), die in dieser Ausdehnung unmöglich nachgeahmt sein kann ».

d - V. TAYLOR [132], em 1920, concilia Zimmermann com Harnack. Parte dos seguintes pontos firmes: a) com Harnack, retém a autoria lucana de Lc 1-2; b) com Zimmermann, retém a lucanicidade de Lc 1,34s; c) com ambos, retém a espuriedade de Lc 1,34s. De onde conclui que o interpolador destes dois versículos foi o próprio Lucas. Tal só pôde acontecer após a conclusão da primeira redacção da sua obra, toda ela no mais total desconhecimento daquele motivo. Por fim, ao tomar conhecimento dele, inseriu-o através de Lc 1,34s, sem empreender outros retoques de relevo, razão das incoerências anteriormente apontadas contra a originalidade do motivo.

Taylor dedica especialíssima atenção à análise estilística de Lc 1,34s. Começa por ordenar as expressões de Lc 1,34s em três grupos: a) expressões indiferentes, de uso generalizado, por isso incapazes de decidir da autoria dos dois versículos [133]; b) expressões pouco lucanas, desfavoráveis à autoria de Lucas [134]; c) expressões marcadamente lucanas, só atribuíveis a Lucas [135].

O primeiro grupo, embora sem capacidade de decisão, contém expressões todas elas « bem representadas nos escritos lucanos » [136], por isso congruentes com uma redacção lucana [137].

No segundo grupo, considera três vocábulos que criam dificuldades à autoria de Lucas: τὸ γεννώμενον, considerado em si, não se repete em toda a obra de Lucas, mas sob esta forma não aparece em qualquer outro escrito do NT [138]. Além disso, como se verá depois, está integrado numa construção marcadamente lucana. Γινώσκω, com o colorido sexual, nunca aparece em Lucas, mas o seu único lugar paralelo no NT é Mt 1,25, aplicado não à mulher

---

132 Cf. V. TAYLOR, *Virgin Birth* 22-87.

133 Cf. *ibid.* 58: « In the first class we may include the words ἀνήρ καὶ ἀποκριθείς, πῶς, ἄγγελος, δύναμις ἅγιος, εἶπεν with dat., υἱὸς θεοῦ and perhaps even πνεῦμα ἅγιον ».

134 Cf. *ibid.* 61: « These are — ἐπεί, γινώσκω, and perhaps τὸ γεννώμενον ».

135 Cf. *ibid.* 63s: « It includes the following words and phrases: τὸ γεννώμενον (the construction), κληθήσεται, δύναμις ὑψίστου, διὸ καί, ἐπισκιάσει σοι, πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε, εἶπεν δὲ ... πρός». Sobre a análise, cf. *ibid.* 58-67.

136 *Ibid.* 58.

137 Cf. *ibid.* 60: « we may say that we have found nothing that is out of accord with Lukan usage ». Cf. ainda pp. 58-61.

138 Cf. *ibid.* 61.

mas ao varão. O uso de γινώσκω, sob o influxo dos LXX [139] — indício favorável à redacção lucana — está condicionado ao conteúdo do versículo; por isso, não é incongruente com a autoria de Lucas. Pelo menos não há razões para afirmar a impossibilidade de Lucas o ter usado e menos ainda para considerar a passagem de não lucana [140]. Ἐπεί apresenta maior dificuldade por aparecer 25 vezes no resto do NT e por Lucas mostrar predilecção por ἐπειδή(περ) [141]. Atendendo ainda à riqueza vocabular de Lucas, torna-se difícil explicar a sua presença apenas em Lc 1,34. Todavia, tendo em conta que Marcos também a usa uma única vez (Mc 15,42), não seria inadmissível que o mesmo ocorresse apenas uma vez em Lucas. Taylor concede, porém, valor objeccional relativo a ἐπεί, em virtude da predilecção lucana por ἐπειδή [142].

O terceiro grupo contém sete expressões caracteristicamente lucanas [143]: 1) Embora a forma τὸ γεννώμενον ocorra apenas nesta passagem, obedece ao uso lucano do particípio com artigo (cf. Lc 2,27; 4,16; 8,34; 21,36; 22,22; 23,47.48; 24,14), por isso é uma construção claramente lucana [144]. 2) Κληθήσεται é uma expressão inegavelmente lucana (44 por cento do seu uso neotestamentário é lucano). 3) Δύναμις, usado em genitivo, é uma característica de Lucas; por isso, a expressão δύναμις ὑψίστου — embora ocorra apenas nesta passagem do NT — é de se considerar lucana. Pois seria estranho que um autor diferente de Lucas tivesse « combinado uma palavra distintamente lucana (ὕψιστος) com outra palavra (δύναμις) que Lucas usa frequentemente (24 vezes) para produzir uma frase caracteristicamente lucana (δύναμις em composição com um nome no genitivo)! » [145]. 4) Διὸ καί. Dada a presença representativa de διό, em Lucas (uma vez no ev., 8 vezes em Act.) [146] e atendendo ao uso de

---

[139] Cf. *ibid.* 61s.

[140] Cf. *ibid.* 61s.

[141] Cf. *ibid.* 62s. Em Lc 7,1 e Act 13,46 aparece em alguns ms. ἐπεὶ δὲ, cuja leitura provável é ἐπειδή. « We have therefore, to face the fact, that not only is ἐπεί found nowhere else in St. Luke's words, but that elsewhere he seems to prefer ἐπειδή and ἐπειδήπερ » (*ibid.* 63).

[142] Cf. *ibid.* 62s.

[143] Cf. *ibid.* 63-67.

[144] Cf. *ibid.* 64.

[145] *Ibid.* 65.

[146] Cf. *ibid.* 65. Trata-se duma partícula usada em vasta escala por Paulo. A sua

διὸ καί (10 vezes: 6 em Paulo, 2 em Hebr., 2 em Act.), torna-se inverosímil « que o suposto interpolador tenha introduzido a frase na obra de um escritor que, com Paulo e o autor da carta aos Hebreus, são os únicos a usá-la em todo o NT! »[147]. 5) Ἐπισκιάσει σοι. Fora da cena da transfiguração, aparece apenas em Lc 1,35 e em Act 5,15. Em todos os casos, aparece o motivo veterotestamentário de ser envolvido (na núvem, na sombra ou no espírito). O influxo veterotestamentário, característico de Lc 1-2, e o uso lucano da expressão, em Act 5,15, tornam inverosímil que ἐπισκιάσει σοι se atribua a um autor diferente de Lucas[148]. 7) Εἶπεν δὲ ... πρός. Lucas usa 105 vezes εἶπεν πρός (em todo o NT 116 casos) e 27 vezes εἶπεν δὲ ... πρός (nenhum caso fora de Lucas)[149].

Em suma, Lc 1,34s « está longe de apresentar características neutrais: está inteiramente permeado de lucanismos »[150]. Dever-se-ão a um imitador de Lucas? Taylor nega a qualquer imitador, por mais hábil que fosse, a capacidade de, em dois versículos, coleccionar tantas peculiaridades estilísticas de Lucas[151], concluindo, então, « que o nosso interpolador ignoto é um personagem mítico »[152]. Apesar do uso de ἐπεί, « a conclusão mais racional que se pode tirar à base de argumentos linguísticos seguros é que *Lc 1,34s provém da mão do próprio Lucas* »[153].

Tal conclusão, apoiada, além disso, pela crítica textual[154], asso-

---

presença no NT distribui-se como segue: Paulo, 25 vezes, Hebr. 8 v., Ep. Cat. 6 v., Mt 1 v., Mc 1 v. (duvidoso).

[147] *Ibid.* 65.

[148] Cf. *ibid.* 66.

[149] Cf. *ibid.* 66s. Cf. também H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 95.

[150] V. TAYLOR, *Virgin Birth* 67. Cf. H. ZIMMERMANN, *EvLk 1-2,* 256. 274; MOFFAT, *An Introduction* 269: « The style of 34-35 is fairly Lucan, though διὸ occurs only once in the third Gospel and ἐπεί never » (citado seg. V. TAYLOR, *op. cit.* 67, nota 2).

[151] Cf. V. TAYLOR, *Virgin Birth* 67s. Na verdade de tão exímio imitador não seria de esperar o uso de ἐπεί. Com efeito, o seu profundo conhecimento do estilo lucano — só comparável ao dos exegetas modernos — que o levara à escolha de expressões caracteristicamente lucanas, ter-lhe-ia proibido aquele ἐπεί não-lucano. Cf. A. PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (Edinburgh 1922²) p. LXIX.

[152] V. TAYLOR, *Virgin Birth* 68.

[153] *Ibid.* 69.

[154] A excepção da *vetus latina* (b) que põe o versículo 38 no lugar do v. 34 « only serves to throw into relief the overwhelming mass of positive evidence » (*ibid.* 49).

ciada às premissas postas pela crítica de Harnack acerca da lucanicidade de Lc 1-2, e pela crítica geral acerca da espuriedade da conceição virginal, leva a identificar o interpolador com Lucas. Isto significa que a narrativa foi planeada sob a pressuposição da paternidade física de José, mas revista sob a pressuposição da conceição virginal antes de sair das mãos de Lucas. Isto é, nunca circulou, nem antes nem depois de Lucas, sem aquele motivo.

e - *Conclusão.* Harnack, Zimmermann e V. Taylor, através da análise linguístico-estilística, não deixam margem alguma para a hipótese da interpolação de Lc 1,5-2,52, no ev. de Lucas. Zimmermann e Taylor, por sua vez, não deixam margem alguma para a hipótese de Harnack acerca da interpolação pós-lucana de Lc 1,34s. Zimmermann descobriu inegáveis vestígios da pena de Lucas, em Lc 1,34s, mas não demonstrou se tais vestígios implicavam mais do que uma simples actividade tradutora, como no resto da narrativa. Simplesmente de Hillmann e de Harnack assumiu a tese da interpolação de Lc 1,34s, identificando em Lucas o seu interpolador. Deste modo, fez de Lucas um hábil tradutor suficientemente livre para conferir ao texto o seu cunho estilístico e, paradoxalmente, um interpolador servil, incapaz de aplanar as incoerências mais rudes que a interpolação da conceição virginal causavam.

V. Taylor mostra magistralmente como a linguagem de Lc 1,34s não diverge substancialmente da linguagem lucana circunstante. No entanto, tropeça ingloriamente, ao fazer de Lucas um interpolador inábil, leviano e desconsiderado, incapaz de se aperceber das crassas incoerências que acaba de introduzir no seu próprio texto com a interpolação de Lc 1,34s, que, por outro lado, são um raro exemplo da exímia capacidade literária de Lucas. Pois, Lucas, como escritor, é um exímio estilista. Estranha, porém, que Lucas, o exímio escritor, tenha deixado um vão tão a propósito para que Lucas interpolador pudesse inserir comodamente o pensamento da conceição virginal, completando, assim, de modo magistral, o paralelismo estrutural entre a anunciação a Maria e a precedente anunciação a Zacarias. Tal facto só seria possível na mais etérea esfera da inverosimilhança. Este, com efeito, foi o maior mérito de Taylor: *conduzir com rigor lógico a hipótese da interpolação à mais evidente inverosimilhança.*

4. *Inviabilidade da hipótese da interpolação*

A - A evolução progressiva da hipótese conduziu-a à própria auto-destruição, ou melhor, conduziu-a, de mãos vazias, ao seu ponto de partida: à crítica histórica da conceição virginal. 1) É de reter como inegável o resultado da análise linguístico-estilística de Harnack, Zimmermann e Taylor, segundo o qual Lucas é, pelo menos, o tradutor da narrativa da infância, seguindo-se daí que o ev. de Lucas nunca circulou sem aquela, a qual possivelmente sempre fez parte do plano literário de Lucas, tornando-se, assim, insustentável a hipótese de Usener, Hillmann, Conybeare e Hilgenfeld acerca da interpolação de Lc 1-2 [155]. Portanto, a manter a existência da narrativa escrita judeo-palestinense é forçoso admitir ter sido o próprio Lucas a adoptá-la, traduzi-la e refundi-la (tantos são os lucanismos!), para fazer dela parte integrante do seu evangelho [156]. 2) É igualmente irrefutável o resultado da análise linguística de Zimmermann e de V. Taylor, de Lc 1,34s, segundo o qual estes dois versículos apresentam as mesmas características lucanas do resto da narrativa.

---

[155] Contra a interpolação de Lc 1-2 aponta-se: a) a unânime transmissão do texto, cf. J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 48s; b) o ev. de Marcion é de facto uma deturpação do ev. de Lucas, cf. Th. ZAHN, *Geschichte des ntl. Kanons* I. *Das NT vor Origenes* (Leipzig 1899) 585-718; A. v. HARNACK, Rec. a H. Usener, *Weihnachtsfest* 199-212; id., *Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott* = TU 45 (Leipzig 1921) 57-68; A. PLUMMER, *Comm. on Luke* LXVIII-LXX e p. 6; R. H. GRÜTZMACHER, *Jungfrauengeburt* 22s; J. G. MACHEN, *op. cit.* 48; c) a interpretação de Conybeare ao testemunho de Efrém é inadmissível, cf. D. VÖLTER, *Das angebliche Zeugnis Ephräms über das Fehlen von C. 1 und 2 im Texte des Lukas,* in *ZNW* 10 (1909) 177-180; J. G. MACHEN, *op. cit.* 48. d) A delimitação do conteúdo do evangelho expressa nos prólogos (Lc 1,1-4; Act 1,1s) não exclui Lc 1-2, cf. H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*³ 304; F. BLASS, *Philology of the Gospel* (London 1898) 18; H. J. CADBURY, *Commentary on the preface of Luke,* in *Beg.* II 489-510; id., *Beg.* II 133-204; id., *Beg.* V 1-7; id., *The Making of Luke-Acts* (London 1927) 194-201. 302-305; id., « *We* » *and* « *I* » *passages in Luke-Acts,* in *NTS* 3 (1956/57) 128-132; W. MICHAELIS, *Einleitung in das NT* (1954) 64; D. E. HAENCHEN, *Das* « *Wir* » *in der Apg und das Itinerar,* in *ZThK* 58 (1961) 329-366; id., *Der Weg Jesu* (Berlin 1968²) 1-4 (Lit. na p. 1, nota 1); P. SCHUBERT, *The Structure and significance of Luke 24,* in *Ntl. Studien* für R. Bultmann (Berlin 1954) 165; G. KLEIN, *Lukas 1,1-4 als theologisches Programm,* in *Zeit und Geschichte* (Tübingen 1964) 193-216; É. SAMAIN, *La notion de ARCHE dans l'oeuvre lucanienne,* in *Mémorial* Lucien Cerfaux (Gembloux 1973) 299-328.

[156] Os autores contemporâneos dão uma grande margem à redacção de Lucas. Cf. adiante, n. 2.3.

Seguindo-se daí a impossibilidade de postular uma interpolação pós-lucana, como o faz Harnack. Como já foi apontado, as soluções de compromisso de Zimmermann e de V. Taylor são também extremamente inverosímeis. Com efeito, na hipótese de Lc 1-2 ser uma tradução do aramaico e Lc 1,34s (ou vv. 34-37) ser da própria lavra de Lucas, era de esperar que Lucas redigisse aqueles versículos livremente, segundo o seu próprio estilo. Não resulta, porém, que Lucas, em 1-34s, tivesse regressado ao seu estilo do prólogo (Lc 1,1-4)[157]. Mais inverosímil é que Lucas tenha interpolado na sua própria narrativa, como postula Taylor, sem empreender uma melhor harmonização, no sentido da crítica histórico-literária moderna. Ambos erram profundamente ao postular duas figuras de Lucas, inconciliáveis; uma, como autor ou tradutor e, a outra, como interpolador.

Portanto, a análise linguístico-estilística de Taylor devê-lo-ia ter conduzido logicamente à negação de qualquer espécie de interpolação e a de Zimmermann à postulação de uma interpolação pré-lucana; isto é, o texto que Lucas se propusera traduzir já deveria conter Lc 1,34s. A presente crítica só atinge as variantes da interpolação de Lc 1,34s (34-37), pois a outra variante, referente a 34b, escaparia à análise estilística. Pelo contrário, a partícula ἐπεί (não-lucana) seria um vestígio importante da sua inserção pós-lucana, como o precisa H. Sahlin[158]. Tal hipótese, porém, torna-se inverosímil exac-

---

[157] Esta observação é feita no contexto dos autores que afirmam ser impossível que o autor do prólogo fosse capaz de redigir aquele grego « bárbaro » da narrativa da infância. O próprio H. ZIMMERMANN faz de Lucas um tradutor por ser impossível atribuir-lhe tal grego, se escrevesse livremente. Pois bem, sendo aqueles dois versículos da própria lavra de Lucas seria de esperar um regresso natural de Lucas ao seu estilo castiço. Estilisticamente, porém, Lc 1,34s (34-37) não abre a mínima clareira na narrativa. É o parecer de H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 40, nota 1: « Gerade diese Verse sind gegen den Verdacht späterer Interpolation geschützt, da ihre semitische Grundlage unverkennbar ist ». De modo semelhante opinam: H. GUNKEL, *RelGesVerst. des NT*² 67s; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 136; W. L. KNOX, *Syn. Gospels* II 39s; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 99s. Até o inciso mais duvidoso (« será chamado Filho de Deus », Lc 1,35c) resulta genuinamente judaico à luz dos documentos de Qumrân, onde se lê: « ele será dito Filho de Deus e será chamado Filho do Altíssimo » (4 Q 243); cf. R. BROWN, *Conc. Verginale* 92, nota 112; id., *The Birth of the Messiah* 303, nota 20; J. A. FITZMYER, *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament*, in *NTS* 20 (1974) 391-394.

[158] Cf. H. SAHLIN, *Der Messias* 119.

tamente por querer reduzir ao máximo os limites da interpolação. Pois, segundo a observação objectiva dos fautores da interpolação de Lc 1,34s, a expurgação do motivo da conceição virginal implica necessariamente a exclusão do v. 35 e, para os fautores da interpolação de Lc 1,34-37, a supressão da referência a Isabel (vv. 36s) [159]; tal supressão, porém, destrói o nexo entre a anunciação e a visitação e suprime a motivação da viagem apressada de Maria a casa de Isabel. Isto é, destrói-se o encadeamento harmonioso que a crítica literária, anterior à *Formgeschichte,* postula como princípio absoluto de todo o escritor, a não ser que admitamos o absurdo de atribuir ao interpolador a harmonia da narração.

Depois deste parêntese, voltamos às consequências da análise de Zimmermann, segundo as quais a interpolação de Lc 1,34s só se pôde verificar na forma pré-lucana de Lc 1-2, que, segundo o círculo de autores em questão, era judeo-palestinense. Tal situação seria absolutamente inadmissível para a crítica histórica de Harnack, pois teria de explicar a existência de duas narrativas da infância palestinenses, mas totalmente independentes; uma, assente na conceição virginal e, a outra, na paternidade física de José. Teria ainda que explicar como e quando se verificou o influxo de Mateus sobre a narrativa pré-lucana. Isto é, Harnack teria regressado ao seu ponto de partida com as mãos vazias [160]. O mesmo acontece com Usener. Com efeito, mantendo a sua hipótese acerca de Mt 1,18-25 e da origem da conceição virginal, podiam-se verificar duas possibilidades: a) a interpolação podia-se verificar nos ambientes helenistas, coisa não impossível nem inverosímil, dada a devoção daqueles círculos pelo motivo, segundo Usener, mas, neste caso, os vv. 34s (34-37) teriam sido redigidos por um interpolador helenista, como Lucas, por ex., num estilo certamente peculiar. Tal, porém, não se nota [161]. Tenha-se presente que os autores em questão admitem, no máximo, modificações do original, em virtude da tradução. J. Hillmann precisa que o interpolador apenas intercalava, sem refundir ou modificar minimamente o texto original [162]. b) Ter-se-á verificado, em am-

---

[159] Cf. atrás, n. 211.1.

[160] Mantendo a autoria lucana, sem interpolação, a situação para Harnack não muda substancialmente, por ter de admitir que os materiais usados, entre os quais o motivo da conceição virginal, a ele chegados independentemente da narrativa de Mateus, são de origem palestinense.

[161] Cf. atrás, nota 157.

[162] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 216.

bientes judeo-cristãos? Tal facto viria contra as constatações de Usener e de Hillmann, segundo as quais, a conceição virginal é « corpo estranho », em Lc 1-2, por este ser uma narrativa judeo-cristã e, aquela, um motivo helenista [163]. Haveria, pois, que explicar quando é que o judaísmo superou a sua natural repugnância pelo motivo teogâmico — tal como o imaginam Usener e Hillmann — ao ponto de o introduzir, tão habilmente, na sua narrativa da infância cujo coração é a filiação davídica, através da paternidade física de José, como o sublinham os citados autores, como argumento decisivo, contra a originalidade da conceição virginal [164].

Em suma, a determinação das coordenadas da interpolação progrediu de tal maneira — em parte, à base de compromissos, em parte, assente em argumentos de crítica objectiva — ao ponto de pôr em questão as premissas iniciais, assentes essas não na crítica literária, mas na crítica histórica do motivo da conceição virginal.

B - À mesma conclusão conduz-nos o confronto objectivo das diversas hipóteses sobre os limites literários da interpolação. É inegável a objectividade de certas observações, tal como a dos defensores da interpolação de 34b, acerca do paralelismo intencional entre as anunciações de Zacarias e de Maria. Tenha-se presente que os autores em questão não fazem parte da *Formgeschichte,* mas do criticismo literário, para o qual Lc 1-2 foi redigido segundo um plano pré-concebido, de maneira que o autor ao redigir a anunciação a Maria sabia o que tinha escrito nos parágrafos anteriores. Ora bem, a quem é de atribuir o perfeito paralelismo entre as duas anunciações, ao autor ou ao interpolador? Segundo o criticismo literário, o interpolador é, por natureza, confusionário, fonte de incongruências de toda a espécie. Nunca se ouviu dizer que a interpolação servisse para dar ao original a harmonia que o autor não lhe soube dar. Se isso alguma vez se passasse, o criticismo literário não teria meios para o descobrir. Por isso, H. Weinel tem absoluta razão ao criticar a hipótese de Hillmann, por destruir o paralelismo estrutural [165], nada casual, mas intencional, como meio para exaltar a figura de Jesus em contraste de superioridade com a de João, como o sublinham autores da craveira de D. Völter [166] e de G. Erdmann [167].

---

163 Cf. *ibid.* 231; H. Usener, *Geburt und Kindheit* 180. 183.
164 Cf. H. Usener, *art. cit.* 180-183; J. Hillmann, *art. cit.* 214-222. 226-231.
165 Cf. H. Weinel, *Die Auslegung* 38.
166 Cf. D. Völter, *Geburt und Kindheit* 11-35. 59-61.
167 Cf. G. Erdmann, *Vorgeschichten* 7-33.

Mas semelhante observação vira-se contra a própria expurgação de 34b, pois riscando aquelas quatro palavras destrói-se o ponto culminante do agonismo — frisado por Erdmann — entre as duas figuras; agonismo este que exige o sobrepujamento do milagre da conceição de João com outro da mesma categoria e na mesma esfera físico-biogenética, mas em grau superior, como o é, adequadamente, a conceição virginal. Portanto, mantendo bem firmes os princípios do criticismo literário da época, nenhuma das variantes da interpolação resiste ao confronto com o paralelismo estrutural das referidas anunciações. Uma vez mais, se adverte que Bultmann, para já, não é atingido pela presente crítica.

À expurgação só de 34b, opõem-se ainda severamente as variantes concorrentes, ao observarem que tal expurgação implica necessariamente a exclusão do v. 35, cuja formulação implica algo de substancialmente diferente do v. 15. Não se concebe, com efeito, que o mesmo autor, para inculcar a mesma ideia, se sirva agora de uma linguagem caprichosa e obscura, envolvendo no processo a própria mãe, quando, afinal só o conceptituro está em questão. Isto é, a formulação do v. 35 só é compreensível à luz e em função da conceição virginal, introduzida no v. 34 [168]. O género feminino de « ruach » e a ausência de alusões ou vestígios teogâmicos só confirma não tratar-se de teogamia, isto é, de um acto de geração ou de fecundação, mas de uma manifestação da omnipotência de Deus, como no caso de João e de Isaac, porque a Deus tudo é possível (v. 37). A originalidade ou espuriedade do título « Filho de Deus » em nada modifica a concepção messianológica subjacente, não assente em qualquer nexo causal, pois José não é substituído por Deus ou pelo seu Espírito, nas funções viris, como José não poderia substituir o Espírito de Deus, nas suas funções de omnipotência criadora. O homem fecunda, não cria; Deus cria, não fecunda. Por isso, as observações da presente corrente acerca da « ruach », de ἐπισκιάζειν, de ἅγιον καλεῖσθαι e do título « Filho de Deus » são maximamente pertinentes. Em vez de tornarem o v. 35 alheio à conceição virginal, dão a exacta noção judeo-cristã da mesma, longe de qualquer parentesco com a teogamia [169].

---

[168] Cf. atrás, n. 211.1; E. PETERSEN, *Geb. des Heilandes* 17s; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 157s.

[169] Cf. adiante, n. 67.1.

Os fautores da expurgação dos vv. 34-37 objectam, ainda, contra as outras duas variantes que, com a expurgação da conceição virginal, se deve riscar necessariamente a referência a Isabel, como já anteriormente se acentuou.

Em suma, as diversas hipóteses sobre os limites literários da interpolação excluem-se mutuamente, com os argumentos mais sólidos e objectivos, não subsistindo nenhuma outra alternativa de identificação dos contornos da interpolação. Associando o presente resultado ao do parágrafo precedente, resulta que a própria hipótese da interpolação, ao querer solidificar-se, através da identificação dos seus limites literários e das suas coordenadas, se autodestruiu inexoravelmente.

C - Por isso, só é natural que D. VÖLTER, depois de a ela ter aderido [170], passasse a ser um dos seus mais decididos opositores [171]. É igualmente compreensível a débil adesão de H. J. HOLTZMANN, J. WEISS, O. PFLEIDERER e F. KATTENBUSCH [172]. Mais significativa, porém, é a sua expressa rejeição, por parte de expoentes da escola da história comparada das religiões, tais como H. GUNKEL e H. GRESSMANN, e de exegetas insuspeitos, como A. HILGENFELD, G. ERDMANN, M. DIBELIUS, ou a explícita não-adesão de autores, como H. LEISEGANG, E. NORDEN, H. v. BAER, seguidos pela maior parte dos contemporâneos [173], ao ponto de se poder afirmar que,

---

[170] Cf. D. VÖLTER, *Die Apokalypse des Zacharias im Ev. des Lukas*, in *ThT* 30 (1896) 244-269.

[171] Cf. D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit* 11-61.

[172] Cf. atrás, n. 2., notas 49, 50 e 67.

[173] Cf. H. GUNKEL, *RelGesVerst. des NT²* 66s; H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 40; A. HILGENFELD, *Geburtsges.* 177-235. 313-317; G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 11. 27s; M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 13; id., *Formgeschichte⁵* 121; H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion* 22-72; E. NORDEN, *Geburt des Kindes* 102-105 (segue Völter); H. v. BAER, *Der Hl. Geist* 45-54. Cf. ainda: K.H. RENGSTORF, *EvLk* 24-27; F. HAUCK, *EvLk* 23; E. KLOSTERMANN, *LkEv²* 4s. 14; E. HIRSCH, *Frühges.* II 188s; W.L. KNOX, *Syn. Gospels* II 39s. 42; G. MIEGGE, *Die Jungfrau Maria* = KiKonf 2 (Göttingen 1962) 28, nota 6; A.R.C. LEANEY, *Birth Narratives* 163; H.W. BARTSCH, *Wachet* 35-37; F. HAHN, *Hoheitstitel³* 275-277. 304-308; Ph. VIELHAUER, *Ein Weg* 62; R.H. FULLER, *Christology* 195s; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 82s. 94-99; C. BURGER, *Jesus* 134. O elenco poderia continuar. Da corrente conservadora é especialmente digna de menção a refutação sistemática de J.G. MACHEN, *Virgin Birth* 119-168 e de H.E. TURNER, *The Virgin Birth*, in *ET* 68 (1956/57) 12-15.

para os ambientes científicos de hoje, se trata de uma hipótese obsoleta [174].

D - As razões mais frequente e insistentemente aduzidas, contra a hipótese da interpolação, sublinham: 1) que a expurgação de qualquer das partes propostas destrói a estrutura da anunciação a Maria e introduz maior desarmonia no contexto; 2) que a anunciação a Maria e subsequente visitação foram concebidas, do início ao fim, sob a pressuposição da conceição virginal.

a - *Estrutura literária de Lc 1,26-38.* Desde sempre, chamou a atenção o estreito paralelismo estrutural entre as anunciações a Zacarias e a Maria, atribuído, pelo criticismo literário (alheio à « Formgeschichte »), a uma precisa intencionalidade redaccional de exaltar a figura de Jesus, como Messias, em contraste com a imagem elevada, mas subordinada, de João Baptista. Admitindo, porém, qualquer variante da hipótese da interpolação, é forçoso atribuir, absurdamente, o actual perfeito paralelismo à habilidade do interpolador, por mérito do autor que, inadvertidamente, lhe deixa um vão tão a propósito para, com o motivo justamente oposto, coroar o paralelismo estrutural e, com este, obter o contraste desejado entre Jesus e João. Maior inverosimilhança não se podia esperar, como o adverte um certo número de autores [175]. O próprio R. Bultmann reconhece tal paralelismo, que, porém, atribui a Lucas, ao redigir os vv. 34-37 [176]. Sob o ponto de vista da « Formgeschichte », M. Dibelius [177] atribui o paralelismo ao modelo comum veterotestamentário do género « anunciação », que, embora justifique a questão de Maria, a não concilia com o v. 27. Por isso, propõe a expurgação da referência a José e ao noivado como elemento redaccional de conexão com o cap. 2. Como mais tarde se verá, tal solução não resolve.

---

[174] É seguida, com efeito, apenas por alguns sequazes de R. BULTMANN (cf. atrás, n. 2., nota 57). H. SAHLIN, *Der Messias* 119 (cf. atrás, n. 2., nota 62). Em parte W. GRUNDMANN (cf. atrás, n. 2., nota 49).

[175] Cf. D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit* 15s; A. HILGENFELD, *Geburtsges.* 200; G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 7-33; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 152-156. 158s. 160-164; W. L. KNOX, *Syn. Gospels* II 42 (« But the story as it stands demands that miracle of the birth of the Baptist ... should be paralleled and surpassed by an even greater miracle marking the birth of Jesus »); C. BURGER, *Jesus* 134.

[176] Cf. R. BULTMANN, *GesSynTrad*[6] 321s.

[177] Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 11-14.

H. RÄISÄNEN [178], pelo contrário, acha que o modelo bíblico de « anunciação » explica perfeitamente a questão de Maria e a sua aparente incoerência com o v. 27. Com efeito, « às histórias da anunciação do AT pertence, como parte essencial, a oposição (resistência) ou dúvida do vidente. Este motivo provoca tensão na narrativa e prepara o seu ponto culminante na resposta do anjo » [179]. Räisänen cita, como exemplos a « risada » de Abraão (Gen 17,17s; cf. 18,21), a resistência de Moisés (Ex 3,11-4,17), a questão de Gedeão (Juiz. 6,15) e a resistência de Pedro (Act 10,14). Portanto, « a forma de uma história da anunciação exige uma questão irreflectida, por parte do homem interlocutor. A questão de Maria tem de ser compreendida como um *motivo literário,* como um *meio estilístico,* que provê à continuação da história » [180]. Isto é, o escritor, obedecendo ao esquema do modelo, prepara, com a questão de Maria, a ascenção do anúncio ao seu ponto culminante, no v. 35, transcurando qualquer espécie de incoerência marginal que, daí, possa surgir. O seu único objectivo é inculcar, de maneira inequívoca, sem abandonar o esquema, que Maria concebeu o Filho de David ainda em estado de virgindade. Portanto, a razão da incoerência está na rigidez do esquema seguido. Por isso, Räisänen prossegue dizendo tratar-se, não de um protocolo rigoroso, mas sim de um estilo bíblico, que, de princípio, rejeita o confronto com questões de tipo psicológico ou de lógica exacerbada. Como meio estilístico, « a questão de Maria é absolutamente natural. As palavras de Maria sublinham a sua virgindade e preparam a mensagem propriamente dita. Não é lícito nelas introduzir ou delas extrair outra coisa » [181].

De todas a solução de Räisänen é certamente a mais correcta, aceitável mesmo no caso de o autor ter por modelo imediato a

---

[178] Cf. H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 97-99. Räisänen segue o parecer dos seguintes autores católicos: S. MUÑOZ IGLESIAS, *El evangelio de la infancia en san Lucas y las infancias de los héroes bíblicos,* in *EstB* 16 (1957) 359-363; J. GEWIESS, *Die Marienfrage, Lk 1,34,* in *BZ* 5 (1961) 221-254.

[179] *Ibid.* 97. De parecer semelhante é E. HIRSCH, *Frühges.* II 189: « Es gehört zum zwingenden Stil solcher Erzählungen, daß ein so Unerhörtes wie das, was Maria zu Teil wird, in zwei Stufen zum Menschen kommt, zwischen denen ein Erstaunen, eine wenigstens leise Gegenwehr des Betroffenen steht. Wenn man 34.35 (36-37) herausnimmt, ist die Geschichte nicht mehr vollständig: sie könnte nie so erzählt gewesen sein ».

[180] H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 98.

[181] *Ibid.* 98s.

anunciação a Zacarias [182]. A opinião de Räisänen aparece particularmente verosímil, quando se considera a tendenciosidade — por vezes, paixão; de modo nenhum, objectividade científica — que presidia à análise de Lc 1,26-38. Tal tendenciosidade levava, por um lado, à máxima amplificação da incoerência entre a questão de Maria e a sua condição de noiva e, por outro lado, às explicações mais fantasmagóricas; quando, afinal, já em 1817, Schleiermacher via, na interrupção de Maria (v. 34), um simples estratagema estilístico, « talvez só para não deixar o anjo falar demasiado longamente » [183]. É significativo que, no séc. XIX, nem o racionalismo naturalista, nem Schleiermacher ou Strauss tenham detectado semelhante incoerência [184]. O próprio H. J. Holtzmann, o primeiro a observá-la, não a põe em relevo para propor a teoria da interpolação — como, falsamente, pensa J. Hillmann [185] — mas, para inculcar que a questão de Maria deve ser compreendida, não como um dado histórico, mas como um recurso literário, para introduzir o v. 35 [186]. Só J. Hillmann, directamente interessado em fundamentar na crítica literária a crítica histórica de H. Usener, é que, ao querer explicar a presença do motivo helenista numa peça judeo-palestinense, concebeu a ideia da interpolação [187]. A análise precedente, porém, permite afirmar que a hipótese da interpolação não teria nascido, se tal circunstância se não tivesse verificado. Isto significa que tal hipótese nasceu como recurso da crítica histórica [188].

b - *A anunciação a Maria assenta no pressuposto da conceição*

---

[182] Pois se alguma coisa Dibelius não conseguiu demonstrar foi a independência literária das duas anunciações, tal como G. Erdmann não conseguiu demonstrar que a aplicação da conceição virginal a Cristo é um efeito encomiástico-agonístico do estilo sincrítico.

[183] F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Über die Schriften des Lukas* 27.

[184] Cf. C. F. BAHRDT, *Ausführung des Plans und des Zwecks Jesu* i-iv (Berlin 1784); id., *Briefe über die Bibel im Volkston* I/1 (Frankfurt 1800); K. H. VENTURINI, *Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth* I/2 (Copenhagen 1806); H. E. G. PAULUS, *Commentar über das NT* I (Heidelberg 1804²); id., *Das Leben Jesu* I-II (Heidelberg 1828); F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Das Leben Jesu* 59; D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu* (1835) 166-173; id., *Das Leben Jesu* (1864) 347-352.

[185] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 225.

[186] Cf. H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*³ 309 (1. ed., 32).

[187] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 192-261.

[188] A este respeito W. L. KNOX, *Syn. Gospels* II 42, opina: « There seems non reason for this view apart from to the modern difficulty of belief in the historicity of the Virgin Birth ».

virginal[189]. Já D. F. Strauss se insurgia contra Schleiermacher, por este afirmar que só o v. 34 insinuava o motivo[190]. Contra a hipótese de Hillmann, A. Hilgenfeld[191] e D. Völter[192] demonstravam que os vv. 34s são exigidos pelo contexto anterior e posterior. Do mesmo parecer é H. Gressmann[193]. C. Clemen[194] inclui o v. 38 na interpolação, porque toda a passagem (vv. 34-38) foi escrita sob a pressuposição da conceição virginal. Isto é, o assentimento de Maria pressupõe um anúncio mais substancioso do que o dos vv. 31-33. M. Dibelius[195], do ponto de vista da *Formgeschichte,* crê que Lc 1,26-38 é a lenda original da conceição virginal, em forma de uma anunciação a uma virgem, ainda sem qualquer referência ao matrimónio. Dibelius acentua sobretudo a designação de virgem, no v. 27, e o facto de o v. 31 ser um decalque de Is 7,14. De igual modo, a cena da visitação, criada por Lucas, em função do confronto entre João e Jesus, está sob a pressuposição da conceição virginal.

Outros acentuam ainda sobretudo: a) o facto estranho de, em contraste com a anunciação a Zacarias e com os modelos veterotestamentários, a anunciação não ser feita ao pai, mas à mãe da criança[196]; b) e o facto de à anunciação se seguir a viagem apressada de Maria a casa de Zacarias, onde é saudada como mãe do Messias.

---

189 Entre outros: A. HILGENFELD, *Geburtsges.* 199-204. 313-317; D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit* 20-22; H. GUNKEL, *RelGesVerst. des NT²* 66-69; H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 40, nota 1; M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 11-24; id., *Formgeschichte⁵* 120-122; G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 7-53; E. HIRSCH, *Frühges.* II 189; F. HAHN, *Hoheitstitel³* 304-308; W. BARTSCH, *Wachet* 35-38; C. BURGER, *Jesus* 134.

190 Cf. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu* (1835) 167 (cf. atrás, n. 2., nota 183).

191 Cf. atrás, n. 2., nota 189.

192 Cf. D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit* 20-22. «Aber richtig ist das nicht. Die Verse 1,34.35 lassen sich aus dem Zusammenhang nicht herausnehmen ... Scheidet man sie davon ab, dann verliert die ganze Ankündigung der Geburt Jesu an Maria neben der Ankündigung der Geburt des Johannes an Zacharias ihren Sinn und ihre Bedeutung» (*ibid.* 20s).

193 Cf. H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 40, nota 1: «Durch die Entfernung dieser Verse wird nichts gewonnen, da die 'Verwirrung' Marias über den englischen Gruß nach wie vor unverständlich bleibt, und da überdies die Jungfrauengeburt aus dieser Erzählung nicht beseitigt werden kann. Die Schwierigkeit liegt vielmehr in der Exposition und besonders in v. 27, aber Streichungen führen hier nicht zum Ziel».

194 Cf. C. CLEMEN, *RelGesErkl. des NT²* 116.

195 Cf. atrás, n. 2., nota 189.

196 Cf. Th. ZAHN, *EvLk* 80; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 162; C. BURGER, *Jesus* 134.

Isto pressupõe que Jesus já tinha sido concebido; mas, exclui que as bodas de Maria já se tivessem celebrado, pois a anunciação, segundo a narrativa, verificou-se ao sexto mês e Maria deteve-se três meses com Isabel. Consequentemente, para o autor, Maria viajou como solteira e concebera o Messias como virgem [197].

Estas e outras observações permitem afirmar que nem sequer a expurgação dos vv. 34-38 consegue apagar a imagem da conceição virginal, em Lc 1,26-38; pois esta não é um grão solto num punhado de areia, mas *o pressuposto básico de toda a narrativa,* como uma espécie de acompanhamento de fundo. A conceição virginal não ocupa o centro da narrativa, nem constitui problema para o autor. Este redige sob a sua pressuposição, e a ela alude constantemente, de modo quase imperceptível, mas indelével, através da estrutura literária, através do relevo dado à mãe, através da apresentação de Maria como « virgem », através do decalque de Is 7,14, através da subtil formulação dos vv. 34s e através da referência a João e a Isaac. De tal maneira imperceptível que Schleiermacher [198] e F. Kattenbusch [199] temem estarmos a introduzi-la em Lucas, sob a sugestão de Mateus.

E - Antes de fechar o debate sobre a interpolação, é forçoso tomar em consideração as duas objecções principais, a saber: a dupla noção de filiação divina e o contraste entre a conceição virginal e a filiação davídica. Damos por suficientemente debatida a questão de Maria.

a - *Haverá, em Lc 1,26-38, duas noções de filiação divina, uma teocrática e, a outra, físico-biológica?*

A resposta é categórica. Lc 1,35 não propõe uma compreensão físico-biológica da filiação divina, nem da paternidade divina. Tal é o parecer dos fautores da interpolação de Lc 1,34b, — H. Weinel, A. Merx, F. Kattenbusch, H. Sahlin — para os quais, a formulação do v. 35 não implica minimamente o pensamento de fecundação ou de geração, incompatível com o género feminino de « ruach », subjacente a πνεῦμα [200]. Como já foi referido, segundo o v. 35, a conceição virginal pertence à mesma categoria veterotestamentária do milagre de Isaac e de João, segundo a qual,

---

[197] Cf. A. HILGENFELD, *Geburtsges.* 204s; J. G. MACHEN, *op. cit.* 150s.
[198] Cf. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Das Leben Jesu* 59.
[199] Cf. F. KATTENBUSCH, *Geburtsges.* 462s.
[200] Cf. atrás, n. 211.2, C.

o Espírito não exerce as funções de progenitor, mas de omnipotência criadora, não sendo, por isso, lícito deduzir daí o motivo da paternidade divina e da filiação divina físico-biológica. Consequentemente, a noção de filiação divina, do v. 35, não diverge minimamente da do v. 32 [201]. Só os fautores da interpolação de Lc 1,34s o postularam, em função da sua crítica histórica, segundo a qual, a conceição virginal é de origem teogâmica. Paradoxalmente, Harnack fez seu este argumento, sem explicar previamente a evolução do motivo, desde Mateus à sua interpolação, em Lucas. Com efeito, segundo Harnack, o motivo nasceu num ambiente rigorosamente judeo-cristão, sem o mínimo parentesco com o motivo teogâmico. Agora, pressupõe que, entretanto, o motivo se teogamizou, em ambientes helenistas, antes de ser interpolado em Lucas, quando, afinal, o helenista Lucas capricha, ainda, em apresentar a noção judeo-cristã mais tradicionalista de filiação divina (Lc 1,32) [202]. Não estaria Harnack, neste caso, interessado unicamente em acrescentar mais um argumento a favor da interpolação? É a impressão que nos dá.

b - *Contraste entre filiação davídica e conceição virginal.* É evidente que a conceição virginal nega qualquer elo genealógico físico através de José; todavia, para a mentalidade e para o direito judaicos, isso não constitui negação da filiação davídica. Para o povo judaico, o ligame genealógico é, em última análise, um fenómeno sócio-jurídico: « Se alguém disser: " este é meu filho ", assim fica ele acreditado, isto é, a sua afirmação é, sem mais, válida e aquele que foi designado " filho " é reconhecido, de pleno direito, seu herdeiro » [203].

Pois bem, Jesus não mantém com José uma relação de filiação adoptiva e, com outro homem, uma relação de filiação sanguínea, como é normal, nos casos de adopção. Jesus nasceu no contexto matrimonial legítimo de José-Maria, sendo José o seu único pai, perante a sociedade e perante a lei. Para esta, um eventual nascimento virginal nada significa, nem implica consequências de espécie alguma. Por essa razão é que o judeo-cristianismo primitivo não teve consciência de qualquer contradição entre as duas tradições, nem o judaísmo atacou a conceição virginal, a partir da filiação da-

---

201 Sobre o argumento cf. n. 3.4; cf. ainda, atrás, n. 2., nota 168 e 169.
202 Cf. A. v. HARNACK, *Zu Luc. 1,34.35,* 54. 56s; id., *Beiträge* IV 98-105. 107s.
203 *Bill.* I 35.

vídica, mas simplesmente porque o Messias deveria nascer « homo ex hominibus » [204].

Por isso é descabido assinalar, em Lc 1,26-38, a mínima tensão entre as duas tradições, assim como é absolutamente destituído de fundamento histórico postular, como o faz J. Hillmann [205], que sob a pressuposição da conceição virginal o autor teria naturalmente derivado a filiação davídica, através de Maria. Segundo os usos e costumes e o direito judaicos, isto significaria necessariamente que Jesus era bastardo [206]. Deonde se deduz que o judeo-cristianismo só podia derivar a filiação davídica através de José, aliás único pai de Jesus [207]. Só mais tarde, nos meios helenistas, alheios a tudo isto e sob o influxo da sua mentalidade concreticista, se verificou a fundamentação da filiação davídica através de Maria [208], coisa absolumente impossível e desnecessária, nos meios judeo-cristãos.

Portanto, dever-se-á concluir, contra os fautores da interpolação e contra M. Dibelius [209], que *o autor de Lc 1,26-38 escreveu sob a pressuposição de que entre a filiação davídica, através de José, e a conceição virginal não existia qualquer contradição.*

c - A este ponto e à luz da crítica precedente, pode-se precisar que as objecções apresentadas pelo criticismo literário — não *formgeschichtlich* — a partir do cap. 2, só seriam significativas, no caso da espuriedade da conceição virginal, em Lc 1,26-38. Verificou-se, porém, o contrário. Verificou-se, ainda, que o autor não faz questão daquele motivo nem o põe no centro dos seus interesses primários, mas alude a ele como a algo de firme e de pacífico, sem necessidade de defesa ou de especial encarecimento. O autor não manifesta a mínima obsessão pelo motivo. Por isso, não é de esperar que, no cap. 2, ponha em funcionamento um especial

---

[204] Cf. adiante, n. 6.7.

[205] Cf. atrás, n. 211.1.

[206] Cf. E. STAUFFER, *Jesus* 23.

[207] Sobre a lei judaica (*Baba Bathra* 110b) acerca da tradição genealógica unicamente paterna cf. sobretudo A. MERX, *Evangelien* II/1 19; E. KLOSTERMANN, *MtEv*³ 3.

[208] Cf. JUSTINO, *Dial.* 43,1; 45,4; 100,2.3; 120,2; IRENEU, *Adv. Haer.* III 16,2; 26,1.

[209] Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 12-14, com efeito, risca a referência a José em Lc 1,27 e assim faz derivar a filiação davídica através de Maria. Opõem-se, entre outros, G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 51; F. HAHN, *Hoheitstitel*³ 276; C. BURGER, *Jesus* 133; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 85.

mecanismo obsessivo de controle — certamente suspeito. Pelo contrário, só é de esperar que se movimente com a máxima liberdade e naturalidade, como o documentam a caracterização dos sentimentos espontâneos de José e de Maria, perante novos acontecimentos reveladores do desígnio de Deus — de estranhar seria que permanecessem insensíveis, frios e alheios — como, também, o quadro familiar em que emoldura as diversas cenas [210].

F - CONCLUSÃO: Da análise crítica precedente, conclui-se, obviamente, que a hipótese da interpolação, tão em voga nas três primeiras décadas do século corrente, não conseguiu justificar-se literariamente. Deve, pois, passar à história como uma tentativa falhada de dar consistência à crítica histórica da época, concernente ao motivo da conceição virginal. O mais surpreendente de tal hipótese foi a sua ambivalência, ao serviço de duas posições adversárias, isto é, a de Usener e a de Harnack. O seu suporte mais sólido foi fornecido pela incoerência entre a questão de Maria e a sua afirmada condição de noiva; incoerência esta que, no século passado, fez ver no v. 34, não um pormenor histórico, mas um meio estilístico para conduzir a narrativa ao seu ponto culminante e que, a partir de J. Hillmann, foi vista como sinal de espuriedade do motivo da conceição virginal. Simultaneamente, porém, um certo número de autores advertiu que essa não podia ser a explicação de tal incoerência, visto que, com a expurgação do referido motivo, se atentava contra a própria estrutura literária da peça. Hoje, os raros casos de recurso à hipótese da interpolação denotam um lamentável desconhecimento da história do problema.

* * *

21.2. *A conceição virginal na composição progressiva de Lc 1-2*

Um segundo grupo de autores distancia-se da hipótese da interpolação, em virtude da patente integridade literária de Lc 1,26-38 e propõe, como solução às diversas questões literárias e históricas de Lc 1-2, a sua composição progressiva. O primeiro a fazer uma proposta sistemática — ainda hoje seguida por grande parte de au-

---

210 Sobre Lc. 2, cf. A. HILGENFELD, *Geburtsges.* 222-234; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 126-135.

tores — foi D. VÖLTER [211], ao sugerir que a história de João, em Lc 1, certamente provém de uma narrativa baptista autónoma do nascimento e infância de João. Admitindo tal sugestão, como ponto de partida, Lc 1,26-38, referente a Jesus, resulta adventício. Surgem diversas hipóteses para explicar a história deste inciso ou incrustação cristã [212].

1. *Transformação da anunciação a Isabel em anunciação a Maria*

A - D. VÖLTER, num primeiro momento [213], pensou que a narrativa de João fora seccionada em duas partes, para dar lugar à de Jesus (Lc 1,26-45), aí inserida com a intenção de sobrepujar a primeira, subordinando-a, assim, à tese cristã da relação Precusor--Messias. Em 1911, D. Völter [214] aperfeiçoa a sua hipótese, dizendo que a narrativa baptista não foi seccionada, mas parcialmente refundida, em função da temática cristã, dado que, segundo o esquema de Juiz. 13, aí subjacente, a narrativa deveria constar de uma dupla anunciação ao pai e à mãe; de onde se conclui que, no lugar da anunciação a Maria, deveria estar uma anunciação a Isabel. A narrativa baptista deveria narrar como, ao sexto mês, o anjo Gabriel foi enviado à cidade de Belém de Judá [215], entrou em casa de Zacarias e saudou Isabel: « Ave cheia de graça, o Senhor está contigo! Eis, darás à luz um filho ao qual porás o nome de João. E aconteceu que, ao ouvir a saudação do anjo, a criança exultou no seu ventre e Isabel, repleta do Espírito Santo, exclamou de júbilo e disse: » (segue-se o Magnificat na boca de Isabel) [216].

Tratava-se, segundo D. Völter, de uma narrativa unitária, sem qualquer vestígio cristão, concebida em função de uma imagem bap-

---

[211] Cf. D. VÖLTER, *Die Apokalypse des Zacharias* 244-269.

[212] Por razões de método e de espaço a problemática sobre a existência e reconstrução da narrativa baptista encontra-se no excurso: *Narrativa Baptista,* n. 2.5.

[213] Cf. a precedente nota 211 e o exc.: *narrativa baptista* (n. 2.5).

[214] Cf. D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit* 11-61; cf. adiante o exc.: *narrativa baptista* (n. 2.5).

[215] Cf. *ibid.* 16s. Völter julga que o adaptador cristão suprimiu a referência a Belém (Lc 1,39), residência de Zacarias, para a reservar a Jesus (Lc 2,4). O original teria Belém de Judá para distinguir de outra Belém da zona da tribo de Zabulon. Cf. G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 22s, coincide com Völter e apela ainda para Juiz. 17,8 e Sam. 17,12 (cod. A), onde se fala de Belém de Judá.

[216] Cf. D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit* 32 (reconstrução: pp. 30-33).

tista autónoma de João, como Elias escatológico, segundo a concepção de Mal. 3,23 (cf. Sir. 48,10)[217]. Um autor cristão transforma a anunciação a Isabel em anunciação a Maria; faz da conceição prodigiosa de João um sinal a favor da conceição ainda mais prodigiosa de Jesus e do seu júbilo, no ventre de Isabel, faz um sinal de vassalagem diante de Jesus. As palavras, com que o anjo saudara Isabel, servem para esta saudar Maria, a qual responde com o cântico de Isabel (Magnificat). A presente transformação é inteiramente cristã, concebida em função da tese cristã, sobre a relação entre João e Jesus, expressa na cena do Jordão (Lc 3,1-22)[218].

Em função da mesma tese, apresenta-se também Lc 2 abertamente interessado em sobrepujar a história do nascimento de João. Ao passo que este é filho de pais idosos, Jesus é filho de um jovem casal; ao passo que João vem, no Espírito de Elias, para preparar o povo à vinda do Kyrios, Jesus é o próprio Salvador e Kyrios; ao passo que João é admirado e bendito pelo povo da sua cidade, Jesus é cantado por anjos e adorado por pastores. O mesmo paralelismo de superioridade está também patente nas cenas da circuncisão e da purificação[219]. Todavia, Lc 2 não assenta na pressuposição da conceição virginal mas na paternidade física de José, denotando, assim, dependência da narrativa baptista e independência da transformação cristã desta (Lc 1,26-56). Daí conclui Völter que a composição de Lc 2 é anterior à referida transformação. As coisas devem-se ter passado da seguinte maneira, propõe Völter: 1) Lucas, ao ter conhecimento da narrativa baptista, com a imagem messiânica autónoma de João, teve a ideia de a sobrepujar, com uma narrativa do nascimento de Jesus, que sublinhasse a superioridade deste, como Salvador e Kyrios. Desta maneira, nasceu Lc 2. 2) Lucas fê-la preceder da narrativa de João (Lc 1), obtendo, assim, uma contraposição, semelhante à de Lc 3,1-22. 3) Introduziu o seu evangelho com esta peça, deslocando a temática do Jordão (Lc 3,1-22) para a fase da infância.

Posteriormente, um Dêutero-Lucas, insatisfeito com a solução do primeiro, teve a ideia de transformar a anunciação a Isabel em anunciação a Maria, entretecendo as vidas dos dois personagens,

---

[217] Cf. *ibid.* 34; cf. 11-35.
[218] Cf. *ibid.* 15-30.
[219] Cf. *ibid.* 59-61.

ainda antes de nascerem, de tal maneira que não ficasse nenhuma dúvida sobre a relação de Precursor-Messias [220].

Com esta proposta, D. Völter pensa ter explicado as diversas incoerências apontadas pela hipótese da interpolação: 1) o desconhecimento da conceição virginal no evangelho e em Lc 2; 2) a incoerência da questão de Maria, proveniente do esquema subjacente; 3) o facto de a anunciação ser dirigida à mãe e não ao pai; 4) a importância, para Isabel, do dado cronológico do v. 24; 5) o melhor adequamento do Magnificat a Isabel do que a Maria.

Portanto, segundo D. Völter, a presença da conceição virginal, em Lc 1,26-38, deve-se à recente refundição dêutero-lucana, que a tomou das comunidades helenistas, como meio eficaz para sobrepujar a conceição prodigiosa de João [221]. Em última análise, Lc 1,26-38 nada diz sobre a origem daquele motivo, porque não é o seu meio lendário primitivo. Deste modo, D. Völter resolve o conflito entre crítica histórica e crítica literária, sem recorrer à hipótese da interpolação.

B - E. NORDEN aceita entusiasmado, a « arguta e convincente análise » do anterior, lamentando, apenas, a sua fraca divulgação [222]. E. Norden refere-se evidentemente à sugestão sobre a origem da anunciação a Maria, pois a anterior sugestão sobre a existência da narrativa baptista foi aceite pela maioria dos autores. E. Norden, porém, desvia-se substancialmente de D. Völter, ao atribuir a refundição de Lc 1 e a criação de Lc 2 a Lucas, evitando, assim, a teoria da interpolação, mas deixando sem resposta certas questões de D. Völter e da crítica literária [223].

C - P. WINTER [224] propõe uma hipótese muito semelhante à

---

[220] Cf. *ibid.* 59-61.

[221] D. Völter sem falar expressamente da origem helenista da conceição virginal descobre em Lc 1,26-38 a trasladação do tema de Rom 1,3s para o primeiro momento da vida de Jesus (cf. *ibid.* 21s. 59-61). Em *Die Apokalypse des Zacharias* (cf. atrás, nota 211) alinha com J. HILLMANN acerca da origem helenista do motivo.

[222] Cf. E. NORDEN, *Geburt des Kindes* 102, nota 2. Sobre a opinião global de Norden cf. pp. 45. 88, nota 1 e pp. 102-105.

[223] Cf. *ibid.* 102-105. Norden deixou-se fascinar apenas pela ideia duma refundição tendenciosa da lenda do Baptista, sem atender à questão global da história da redacção de Lc 1-2. Para Norden o importante é saber que Lucas se serviu da narrativa de João como « Mittel zum Zweck » (*ibid.* 102) ou como « Erzählunghebel » (*ibid.* 103), isto é, em função da apologia da superioridade de Jesus (cf. *ibid.* 104).

[224] Cf. P. WINTER, *The proto-source of Luke* I, in *NovTest* 1 (1956) 184-199;

de D. Völter. A novidade de Winter consiste no recurso à refundição de Juiz. 13, sobre o nascimento e infância de Sansão, contida no *Liber Antiquitatum Biblicarum*, de Pseudo-Fílon, considerado como modelo imediato da narrativa baptista, sobre o nascimento de João [225]. Acerca dos hinos (Magnificat e Benedictus), opina serem cânticos bélicos do período macabeu, utilizados pelo compositor da narrativa baptista [226]. A adaptação actual deve-se a um judeo-cristão palestinense, do círculo de Tiago, o Justo [227], o qual deitando mão da narrativa baptista (fonte B) e de certas tradições, tecidas à volta do Templo de Jerusalém (fonte T: Lc 2,22-39; 2,41-51), compõe Lc 1-2, transformando a anunciação de Isabel « em anunciação a Maria e fazendo do nascimento de Jesus o objecto da mensagem » [228], remodelando, em Lc 1, os vv. 26.27.30.31.34.38, engrossando consideravelmente os vv. 32.33.36 e transformando a referência ao recolhimento de Isabel numa visitação de Maria a Isabel (Lc 1,39-46a. 56) [229]. Além disso, para contrabalançar a história do nascimento e da circuncisão de João, cria uma narrativa semelhante (Lc 2,4-21), inspirada em motivos de Miqueias, à qual faz seguir as narrativas da fonte T [230]. O escopo fundamental da adaptação nazarena foi « para, de acordo com a teologia judeo-cristã, dar a entender que o Baptista é o Precursor do Messias, desde o ventre materno » [231].

A adaptação nazarena não é de atribuir a Lucas, em virtude do carácter hebraico-palestinense, seja da linguagem, da ambientação, da cultura, seja da esfera de interesses teológicos de Lc 1-2, absolu-

---

id., *On Luke and Lukan sources. A reply to the Rev. N. Turner,* in *ZNW* 47 (1956) 239, nota 41; id., *The main literary problems on the Lukan infancy story,* in *AThR* 40 (1958) 260-264; id., *Miszellen zur Apostelgeschichte,* in *EvTh* 17 (1957) 404-406.

[225] Cf. P. WINTER, *Proto-source* 187-189.

[226] Cf. P. WINTER, *Magnificat and Benedictus - Maccabaean Psalms?,* in *BJRL* 37 (1954/55) 328-347.

[227] Cf. P. WINTER, *On Luke* 239, nota 41: « The adaptor was a palestinian Jew, also connected with the circle of James. He read the Old Testament in Hebrew ».

[228] P. WINTER, *Proto-source* 186.

[229] Cf. *l. cit.*: « Much of the present wording in Lk I 26-38,39-46a,56 is due to the adaptor ».

[230] Cf. *l. cit.* Winter admite ainda outros retoques secundários do adaptador nazareno nas fontes B e T.

[231] P. WINTER, *Miszellen zur Apg.* 405.

mente incompatíveis com Lucas, cristão helenista e estilista grego [232]. Lucas recebe, pois, a narração na forma actual, em tradução grega [233].

Relativamente ao lugar e à origem do motivo da conceição virginal, em Lc 1-2, é difícil descobrir a opinião de P. Winter, dado que este autor não chegou a publicar o artigo prometido sobre a composição de Lc 1,26-38 [234], nem a obra geral sobre origens e composição de Lc 1-2 [235]. Apenas [236] diverge da teoria da interpolação, ao afirmar: « não se trata de uma interpolação, mas de uma ' correcção ' forçada » [237]. Winter explica como ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ corresponde à expressão « erit sanctificatus Domino », do *Ant. Bibl.* de Pseudo-Fílon, visto que ἅγιον καλεῖσθαι, em linguagem bíblica, significa « ser consagrado », « ser dedicado » [238] e υἱὸς θεοῦ é a corrupção de τω θω em Υς θΥ, atribuível a um antigo copista [239]. « Surgiu, assim, a presente leitura de Lc 1,35, incompatível com Lc 2,27.33.41.43.48 » [240]. Portanto, o original nazareno e a revisão de Lucas, ao lerem τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται τῷ θεῷ, diziam simplesmente que o « nascituro será consagrado a Deus », isto é,

---

232 P. Winter opõe-se à teoria de Harnack e de muitos outros, segundo a qual a redacção de Lc 1-2 é atribuível a Lucas. Para Winter a determinação da paternidade dum escrito não pode depender apenas da análise léxico-filológica, requere-se sobretudo « a careful and detailed examination of questions relating to the general outlook on life, social conventions and traditions in the widest sense, ideology and folklore, that characterise the Nativity and Infancy stories » (P. WINTER, *Luke 2,49 and Targum Yerushalmi,* in *ZNW* 45 (1954) 145; cf. id., *On Luke* 220s).

233 Cf. P. WINTER, *Proto-source* 218; id., *Miszellen zur Apg.* 405; id., *On Luke* 239, nota 41. O trabalho de Lucas consiste no seguinte: « Besides making modifications of a very minor character within the Greek version of the Nazarene adaptation, the Evangelist added Luke 1,1-4 and Luke 2,1-3, of his own, and conjoined the completed Lucan Infancy Narrative to the rest of the Third Gospel » (P. WINTER, *On Luke* 239, nota 41).

234 P. WINTER (*On Luke* 239, nota 41) prometera ocupar-se da composição de Lc 1,26-38 em números sucesivos da *ZNW.*

235 P. WINTER (em *BJRL* 37 [1954] 328 e em *ZNW* 47 [1956] 217. 239, nota 41) anunciara a publicação próxima da obra *The origins and composition of the Lucan Nativity and Infancy Narrative,* quase completa já em 1952.

236 Cf. P. WINTER, *Proto-source* 193-195.

237 *Ibid.* 193s.

238 Cf. *ibid.* 194-199.

239 Cf. *ibid.* 194.

240 *Ibid.* 194s.

será NAZIR. A inserção do motivo da conceição virginal em Lc 1-2 deve-se ao erro casual do referido copista [241].

Lamentavelmente, falta-nos uma exposição sistemática da composição de Lc 1,26-38 que dê resposta às inúmeras questões levantadas por tal insinuação. Depois da hipótese da interpolação de Lc 1,34b, seria a solução mais arrojada e mais radical, por, mantendo, embora, a integridade absoluta de Lc 1-2, o declarar absolutamente alheio ao motivo da conceição virginal.

D - Ao passo que a sugestão sobre a existência da narrativa baptista foi vastamente adoptada, gozando, ainda hoje, de grande aceitação [242], a hipótese sobre a refundição cristã da anunciação a Isabel só foi admitida por E. Norden e P. Winter [243]. B. Bultmann e M. Dibelius rejeitam-na [244] e a exegese contemporânea ignora-a. Pois, com efeito, até os próprios vestígios apontados por D. Völter e E. Norden a seu favor resultam sem fundamento. Na verdade, Juiz. 13 refere duas visitas do anjo, a primeira, exclusivamente à mulher e, a segunda, à mulher acompanhada do marido, que aquela, a correr, fora chamar. Ambas porém, realizam-se antes de Sansão ser concebido. Como facilmente se depreende, o paralelismo entre Juiz. 13 e Lc 1 não é suficientemente estreito para justificar a existência de uma anunciação a Isabel, no sexto mês. Tal implicaria uma inversão injustificada da ordem das anunciações e, sobretudo, um elemento novo, sem qualquer paralelismo: de onde vem a anunciação ao sexto mês? A sua novidade exigiria uma acurada demonstração científica, não fornecida por D. Völter, com a observação acerca do dado cro-

---

[241] P. Winter não precisa se o copista se equivoca sob o influxo da possível tradição da Conceição Virginal, ou, se se trata apenas de um equívoco mecânico.

[242] Cf. adiante o exc.: *narrativa baptista,* n. 2.5.

[243] E. KLOSTERMANN (*LkEv*² 4s. 11. 18. 23) também se inclina pela teoria de Völter. Todavia desconhece-a em pormenor, falando com imprecisão das posições de Völter, de Norden e de Bultmann. W. GRUNDMANN (*EvLk*³ 54) admite a sua possibilidade. Acerca da autoria da refundição da narrativa baptista diz ser possível só um discurso hipotético. Id., *Geschichte Jesu Christi*³ 382, nota 1: « Die ... angestellte Erwägung, die Ankündigung an Maria könne eine ursprüngliche Ankündigung an Elisabeth verdrängt haben, muß rein hypothetisch bleiben ».

[244] Cf. R. BULTMANN, *GesSynTrad*⁶ 320, nota 2, diz a respeito da transformação da anunciação a Isabel ser possível mas « unsicher ». Id., rec. a Norden, *Geburt des Kindes,* in *ThLZ* 49 (1924) 323: « Aber daß in der Täufertradition die jetzt von Maria erzählte Szene einst von Elisabeth berichtet wurde, erscheint mir höchst fraglich ». M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 8. Cf., ainda, H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 81, nota 2.

nológico do v. 24 [245], nem por E. Norden, com a observação acerca do conhecimento do nome « João », por parte de Isabel (v. 60) [246]. Além disso, seria altamente inverosímil que Lucas, para sobrepujar a narrativa baptista, se tenha limitado à composição de Lc 2, omitindo qualquer anunciação a Maria ou a José, quando, afinal, o seu modelo continha duas. Como é possível que o modelo da narração baptista exija duas anunciações e o modelo de Lucas, com duas, não exija nenhuma?

A hipótese de P. Winter, sem qualquer adesão, é igualmente arbitrária [247], ao pretender reconstruir a anunciação a Isabel, através da narrativa do Pseudo-Fílon, antes de reconstruir a de Zacarias, que, em Lucas, seria, de todos os modos, a anunciação primária. Se a anunciação a Isabel fosse primária, não se encontraria em segundo lugar, nem se teria verificado só ao sexto mês. O equívoco de P. Winter é compreensível, à luz da sua evidente intenção de explicar Lc 1,35, carente do motivo da conceição virginal, sem recorrer à interpolação. Todavia, tocou o cume da « fantascienza » exegética, ao atribuir a entrada daquele motivo ao simples equívoco de um copista. Segue-se daí, simplesmente, que, para Winter, nenhuma das hipóteses existentes o satisfazia.

2. *Lc 1,26-45: resultante de uma síncrese literária*

A - Dever-se-á o entrelaçamento da infância de João com a de Jesus à função de clímax, imposta pela polémica cristã, contra a pretensão baptista da messianidade de João?

---

245 Tal dado cronológico não implica a existência de uma anunciação a Isabel para: R. BULTMANN, Rec. a Norden, *Geburt des Kindes*, in *ThLZ* 49 (1924) 323; E. KLOSTERMANN, *LkEv*² 10-12; M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 8, nota 1; F. DORNSEIFF, *Lukas, der Schriftsteller* 132: « Daß sich Elisabeth 1,24 fünf Monate verborgen hält, erklärt sich als Vorbereitung von 1,36, denn nur so kann der Engel Maria mit seiner Mitteilung etwas Neues sagen ».

246 E. NORDEN (*Geburt des Kindes* 103, nota 1) acrescenta um argumento aos de Völter. O facto de Isabel também conhecer o nome de João é sinal de que também ela recebeu uma revelação. Aceitam o argumento: E. KLOSTERMANN, *LkEv*² 23 e W. GRUNDMANN, *EvLk*³ 54. Rejeitam-no: R. BULTMANN, Rec. a Norden, *Geburt des Kindes* 323: « daß Elisabeth v. 60 weiß das Kind solle Johannes heißen, kein Beweis dafür ... Das ist einfach die Sorglosigkeit des Erzählers ». M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 8s.

247 Sobre a opinião de P. Winter, cf.: R. McL. WILSON, *Some recent studies in the Lucan infancy narratives*, in *StEv* 1 (1959) 248 (« simpler solution »); R. BULTMANN, *GesSynTrad*⁶: *Ergänzungsheft* 49; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 81, nota 2.

G. ERDMANN [248] considera indemonstrável a referida pretensão [249], como inadmissível a tese da origem pagã do motivo da conceição virginal. A génese literária de Lc 1-2 justifica-se, apenas, como uma evidente ampliação das molduras literárias sinópticas, em virtude da crescente tendência biográfica dos ambientes helenístico-cristãos. Com efeito, a composição de Lc 1-2 obedece a dois princípios literários, característicos da *Jugendbiographie* helenista, como o ilustram certas composições paralelas de Plutarco [250]: a síncrese e a utilização do elemento típico.

Apesar da exiguidade dos materiais históricos, fornecidos pela tradição — não existia uma tradição cristã sobre o nascimento e infância de Jesus [251] — ao literato Lucas bastam os elementos típicos, presentes na narrativa baptista de João, escrita no estilo dos LXX, segundo os cânones literários helenistas [252], para compor uma história típica sobre a infância do Messias. Além da utilização do elemento típico, Lucas faz uso de outro recurso literário, a síncrese, em virtude da qual, em função da grandeza de Jesus, entretece as histórias de João e de Jesus. Por isso, a acentuada superio-

---

248 Cf. G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 7-53.

249 Cf. *ibid.* 9: « Zwar hat man versucht, in der beide Traditionen zusammenraffenden, zentralen Szene (Lc 1,39-45) Polemik gegen die Konkurrenz einer Täufersekte zu erkennen. Doch gibt es keine Beweise, daß schon in alter Zeit auf den Täufer messianische Würde übertragen wurde ».

250 Segundo Erdmann, Plutarco ilustra bem o estilo biográfico helenista, assente não tanto no dado histórico, mas no elemento típico e no artifício retórico, patente nos primeiros 7 capítulos da Biografia de Coriolan e nas biografias de Fabius Maximus, Flaminis e Marius (cf. *ibid.* 8).

251 Cf. *ibid.* 8: « Eine authentische Kindheitsgeschichte gab es nicht, da sie sonst auch für Mt maßgebend gewesen wäre », conclui Erdmann, ao precisar que o quérigma cristão manifestara apenas um certo interesse dogmático — não histórico — pela origem humana e filiação davídica de Jesus (Gal 4,4; Rom 1,3; Hebr 7,14; Apoc 5,5). O lugar que ocupa a genealogia em Lucas (3,23-38) seria um sinal evidente da inexistência de tal tradição.

252 Para G. Erdmann na base da narrativa baptista, usada por Lucas, está a técnica literária helenista da *Jugendbiographie* e o estilo dos LXX. Aquela explica o uso dos modelos veterotestamentários: Sansão (Juiz. 13) e Samuel (I Sam 1-3) e esta o gosto pela expressão bíblica: « schon *die Täuferlegende* also arbeitete insofern hellenistisch, als sie typische Muster für eine Jugendbiographie des Johannes in den Gestalten des Samuel und Simson sah » (*ibid.* 10s; cf. ainda pp. 34 e 50s). Quanto à linguagem de Lc 1-2 Erdmann segue Wellhausen, Harnack e alguns autores ingleses segundo os quais não se pode admitir uma fonte semita, nem para os hinos (cf. *ibid.* 9-11).

ridade de Jesus não reflecte a existência duma polémica entre baptistas e cristãos, mas é o efeito normal do estilo sincrítico, por natureza, encomiástico-agonístico. A descoberta destes dois princípios literários, em Lc 1-2, abre as portas à recta compreensão das fontes e da redacção da mesma peça, pensa G. Erdmann.

Deste modo, como explicar o rigoroso paralelismo entre as anunciações a Zacarias e a Maria? Evidentemente, à luz do motivo encomiástico-agonístico da síncrese que deita mão dum modelo para pôr em relevo um personagem. No presente caso, sendo Jesus o personagem em questão, João é o modelo e, por isso, a anunciação a Zacarias é primária, em relação à anunciação a Maria, dependente daquela, na forma e nos motivos. Confirma-o o paralelismo dos sinais, com efeito, « o sinal de acreditação da lenda de João é necessário para o prosseguimento da perícopa de João, o sinal dado a Maria não é utilizado posteriormente, por isso, é de explicar através do esquema » [253].

G. Erdmann reforça, ainda, a primariedade da lenda de João, observando que os modelos veterotestamentários (I Sam 1-3 e Juiz. 13), subjacentes a Lc 1-2, plenamente adequados « para descrever o ' tipo ' de João » [254], seriam inadequados a Jesus [255], concluindo, daí, que Lucas recebeu da tradição a lenda de João e serviu-se dela como modelo para compor a história de Jesus. Deste modo, a história do nascimento e infância de Jesus deve-se, na sua globalidade e nos seus elementos particulares, não a uma recolha e elaboração de materiais tradicionais, mas à técnica e ao talento literários de Lucas, como o confirmam « a técnica, nada folclórica, e o modo narrativo biográfico » de Lc 1-2 [256].

---

[253] G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 11.

[254] *L. cit.*

[255] Assim, Erdmann descarta a possibilidade de Lucas ter criado (ou adaptado) a anunciação a Zacarias a partir duma anunciação a Maria, recebida da tradição, para lhe servir de introdução. Exclui ainda a possibilidade de uma lenda independente (Gressmann e Dibelius) intercalada na narrativa baptista. « Die *Verkündigung an Maria* ist nicht selbständige Legende, sondern streng der an Zacharias nachgebildet » (*ibid.* 5), diz expressamente contra Dibelius.

[256] *Ibid.* 9. Erdmann apoia-se em K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen* 315s, o qual descobre em Lc 1-2 uma técnica literária (biográfica) atribuível a um escritor e não a um ambiente popular. Esta observação irá contra a hipótese da lenda popular propugnada por Dibelius (Cf. G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 51).

Qual o lugar e a origem do motivo da conceição virginal em Lc 1-2?

G. Erdmann opõe-se à hipótese duma tradição cristã, quer de origem pagã, quer de origem judeo-cristã, introduzida em Lucas por interpolação ou por integração. O motivo da conceição virginal é parte integrante da narrativa original de Lucas e explica-se como simples e inevitável efeito literário. Efeito lógico da aplicação coerente do esquema sincrítico — ao qual o motivo agonístico é imanente [257] — que imporá uma questão de Maria, correspondente à de Zacarias, e fará sobrepujar a fecundidade da estéril. Como? A Lucas, a eliminação do pensamento de fecundação proporciona-se-lhe como única alternativa. « O motivo da estéril não o podia utilizar, pois a tradição sinóptica apresentava irmãos de Jesus. Pela mesma razão, o motivo da senilidade não podia ser usado. Portanto, de modo nenhum podia ser usada a ideia da superação da esterilidade, por meio da intervenção do poder criador de Deus » [258]. « Assim, ficou só a via seguida por Lucas » [259], isto é, a exclusão do concurso viril, aliás não mencionado na lenda baptista de João. O próprio cristianismo primitivo falava de Isaac como de um κατὰ πνεῦμα γεννηθείς (Gal 4,29). Além disso, entre a fecundidade da estéril e da virgem, perante a intervenção divina, não existe diferença alguma. Em ambos os casos a conceição remonta ao criador [260].

Portanto, Lucas não aplicou a Jesus o motivo teogâmico, em função de uma compreensão físico-biológica de filiação divina, mas disse de Jesus o que os baptistas diziam de João e Paulo afirmou de Isaac. Não podendo situar o milagre no contexto da esterilidade e senilidade, situou-o no contexto da virginidade. A motivação que a tal presidiu foi a tese cristã sobre a relação entre João e Jesus, inculcada através do estilo biográfico-sincrítico.

Mt 1,18-25 reflecte um estádio posterior, sob o influxo da polémica judaica e das concepções teogâmicas. Trata-se de uma defesa apologética [261].

B - G. Erdmann pensa ter resolvido os problemas de ordem histórico-literária, concernentes à conceição virginal, evitando os in-

---

[257] Cf. *ibid.* 9.

[258] *Ibid.* 40.

[259] *Ibid.* 12.

[260] Cf. *ibid.* 12. 40. 51s.

[261] Cf. *ibid.* 54-56. 67.

convenientes das teorias anteriores: a) Lc 1-2 não é uma produção popular, mas uma criação literária de Lucas, assente no modelo da narrativa baptista. b) Lc 1,26-38 explica-se integralmente como criação literária. c) A conceição virginal de Jesus nasce com, da e em função da forma literária e do escopo de Lc 1,26-38. d) O problema histórico da conceição virginal coincide plenamente com o problema literário de Lc 1,26-38. Deste modo, desaparece toda a problemática concernente à origem teologumenológica helenista ou judeo-cristã, porque, na base, não está um teologúmenon, nem uma comunidade, mas apenas a fantasia literária de Lucas. Resolvem-se também os problemas referentes ao duplo testemunho independente, visto que, Mt 1,18-25 representa um estádio tardio, apologético--mitologizante.

Aos críticos, a hipótese de Erdmann não convenceu. Ph. VIELHAUER crê que de facto à redacção de Lc 1,26-38 presidiu o princípio estilístico da síncrese e M. DIBELIUS não o encontra inverosímil, mas, para nenhum deles, a síncrese é a fonte da anunciação. « O conjunto da pré-história não é uma criação literária do evangelista, mas uma composição de trechos tradicionais » [262].

G. Erdmann teria de mostrar como a conceição virginal, tendo nascido tão tarde, e apenas baseada na autoridade de Lucas, conseguiu impor-se no cristianismo primitivo. Haveria, ainda, que esclarecer porque é que Lucas, em vez de apenas a insinuar, como algo sobejamente conhecido, a não pôs em relevo, com palavras claras. G. Erdmann teria, ainda, que evidenciar a necessidade de criar semelhante motivo para sobrepujar o nascimento miraculoso de João. Não terá nascido da fé cristã na conceição virginal a ideia de os pôr em confronto numa narrativa da Infância? Além disso, em vez

---

[262] Ph. VIELHAUER, *Das Benedictus des Zacharias* (*Luk. 1,68-79*), in *ZThK* 49 (1952) 255. Opõem-se à tese de Erdmann: M. DIBELIUS, Rec. a Erdmann, *Vorgeschichten,* in *DLZ* 54 (1933) 1105-1110; A. FRIDRICHSEN, Rec. a Erdmann, *Vorgeschichten,* in *ThLZ* 60 (1935) 398-401. F. DORNSEIFF, *Lukas, der Schriftsteller* 129-134, não segue Erdmann como pensa Bultmann, mas propõe pelo contrário que a anunciação a Zacarias foi criada por Lucas para fazer de « Folie für die Jesus-Simson-typologie » (*ibid.* 132; cf. ainda o exc.: *narrativa baptista*). Opõem-se ainda a Erdmann: R. BULTMANN, *GesSynTrad*⁶ 322; *Ergänzungsheft* 49; H. SAHLIN, *Der Messias* 317s (« ganz erstaunlich oberflächlich », p. 318); F. HAHN, *Hoheitstitel*³ 304, nota 3 (« unhaltbare These »); H. W. BARTSCH, *Wachet* 38s (« Diese Annahme ist unmöglich », p. 39); H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 80s.

de afirmar, deveria demonstrar que os nascimentos prodigiosos de João e de Isaac excluíam o concurso viril [263].

Em suma, G. Erdmann foi longe de mais, ao querer explicar tudo a partir da síncrese; todavia, foi mérito seu chamar a atenção para o íntimo paralelismo literário entre as duas anunciações, explicável só à luz daquele princípio do estilo biográfico.

3. *Lc 1,26-45: inserção recente*

A - Segundo a sugestão de E. Hirsch [264], a composição de Lc 1-2 verificou-se em três fases sucessivas; na primeira, círculos judeo-cristãos, muito arraigados à Palestina, ao Templo, à Lei e à mentalidade judaica, conceberam a lenda de João (Lc 1) [265] e Lc 2 [266]; na segunda, círculos judeo-cristãos palestinenses, mais recentes, em fase de emancipação, isto é, na linha de demarcação entre judaísmo e helenismo, procederam ao enriquecimento do primeiro sedimento, com a conceição virginal, em função da ideia helenista de filiação divina (Lc 1,26-38), com a ideia de João como Precursor de Jesus (Lc 1,17.39-45) e com a ideia helenista de Jesus como Salvador e Kyrios (Lc 2,11 e segunda parte do Benedictus: 1,76-79); na terceira, Lucas limita-se a leves retoques.

B - Semelhante sugestão não é fruto de uma crítica puramente literária, mas o compromisso consciente entre a crítica literária e a crítica histórica. Com efeito, E. Hirsch tinha de conciliar a sua convicção de que a conceição virginal é de origem helenista [267] com o resultado da sua crítica literária, segundo a qual: 1) Lc 1-2 é uma peça literária judeo-cristã palestinense [268]; 2) Lc 1,26-45 foi concebido e redigido sob a pressuposição da conceição virginal [269].

Para superar o impasse E. Hirsch postula a existência de círcu-

---

263 Cf. adiante, n. 7.3.

264 Cf. E. Hirsch, *Frühgeschichte* II 171-192.

265 E. Hirsch pensa que a narrativa de João foi concebida e redigida sob o pressuposto cristão, embora ainda carente da ideia de precursor do Messias (cf. adiante o exc.: *narrativa baptista,* n. 2.5).

266 O cap. 2 é anterior a Lc 1,26-45.56 por assentar no antigo pressuposto da paternidade física de José (cf. *ibid.* 171-174).

267 Cf. *ibid.* 191.

268 Cf. *ibid.* 190. O próprio sedimento helenista não deixa de patentear o seu carácter judeo-palestinense.

269 Cf. *ibid.* 188s.

los judeo-cristãos palestinenses ainda suficientemente arraigados à tradição para conceberem Lc 1,31-33 com a concepção teocrática de filiação divina e suficientemente abertos ao helenismo para lhe aplicarem a concepção biofísica de filiação divina (Lc 1,35)[270].

À parte a solução de compromisso (que deixa por explicar o modo concreto como o referido judeo-cristianismo, sem abandonar a noção judaico-veterotestamentária, adoptou a concepção teogâmica de filiação divina, ou como, em Lc 2,11, introduz uma imagem helenista de Messias, depois que, em Lc 1,31-33, pôs em relevo uma imagem judaica tradicionalista) a análise de E. Hirsch, uma vez mais, acentua a originalidade da conceição virginal, num contexto inegavelmente judeo-cristão, seu ambiente original[271].

4. Em RESUMO, esta corrente, encabeçada por D. Völter, teve o mérito de evitar o beco sem saída da hipótese da interpolação, reconhecendo que Lc 1,26-45 foi concebido e redigido, sob a pressuposição da conceição virginal. Isso implicará a originalidade da conceição virginal, em Lc 1-2, uma das peças neotestamentárias mais caracteristicamente judaicas? Tal viria contra a crítica histórica da escola da história comparada das religiões, segundo a qual, aquele motivo, inexistente no judaísmo e no judeo-cristianismo, tem as suas raízes no mito teogâmico pagão.

A solução do problema é encontrada na composição progressiva de Lc 1-2 cujo ponto de partida é a constatação da primariedade literária da história de João, como narrativa baptista. De onde se segue, necessariamente, que Lc 1,26-45 é uma incrustação cristã, em função da imagem de Cristo, contraposta à de João. A partir desta plataforma, cada autor forma a sua hipótese, sobre a composição de Lc 1,26-45.

D. Völter atribui-a a um Dêutero-Lucas, como transformação da anunciação a Isabel, pois a Lucas é de atribuir o cap. 2, assente na pressuposição da paternidade física de José. E. Norden, sem ter presente o problema de Lc 2, atribui tal transformação a Lucas, mas

---

[270] Cf. *ibid.* 189-191: « *ein dem Judentum sich schon entfremdendes, in der Selbstauflösung begriffenes Judenchristentum* » (p. 191).

[271] Cf. *ibid.* 191: « Auf der *andern Seite* ist uns nun einmal durch die Vorgeschichte des Luk unzweideutig bezeugt, daß die Vorstellung von der Jungfrauengeburt nicht auf heidnischem, sondern auf palästinischem Boden entstanden ist und Christen jüdische Herkunft zu Urhebern und ersten Trägern hat ».

crê a ela subjacente o esquema do mito teogâmico egípcio [272]. G. Erdmann vê, na forma actual de Lc 1-2, o fruto de uma elaboração lucana, segundo o princípio biográfico da síncrese, a qual comporta a própria origem da conceição virginal. E. Hirsch vê, em Lc 1-2, uma peça pré-lucana integralmente judeo-cristã palestinense, elaborada em duas fases. Só na segunda surgiu Lc 1,26-45. P. Winter também situa a refundição cristã pré-lucana no judeo-cristianismo palestinense, mas atribui a entrada da conceição virginal ao equívoco casual de um copista pós-lucano.

Como é óbvio, os autores só concordam a respeito da primariedade da narrativa baptista (Hirsch atribui-a não à seita baptista, mas ao judeo-cristianismo palestinense), divergindo notavelmente acerca das fontes de Lc 1,26-45. Tal divergência explica-se pela falta de uma crítica literária acurada da mesma. D. Völter, sem praticar qualquer crítica estilística, postula dois autores totalmente diferentes. G. Erdmann postula a existência da narrativa baptista, sem a justificar literária e historicamente. P. Winter e E. Hirsch reconheceram que as duas narrativas, à luz da crítica literária, da análise do conteúdo e da mentalidade, são igualmente judeo-palestinenses. P. Winter, porém, postula a existência da narrativa baptista, sem qualquer demonstração. E. Hirsch nega a existência da narrativa baptista, mas atribui Lc 1,26-45 a uma fase posterior, só para conciliar o carácter palestinense da peça com a proveniência helenista da conceição virginal.

De tudo isto, resulta que a tese da primariedade da narrativa de João surgiu à margem de qualquer análise linguística de Lc 1-2, adquirindo injustificadamente foros de conclusão indiscutível. Na verdade, examinando atentamente os escritos do seu autor, ela aparece como fruto de uma sensação genérica, que D. Völter pretende justificar, contrapondo a imagem autónoma de João, em Lc 1,5-25, com a imagem subordinada, em Lc 1,39-45, e contrapondo o carácter puramente judaico de Lc 1,5-25 ao carácter cristão de Lc 1,26-45, sem advertir que a mentalidade, a linguagem e a religiosidade são igualmente judaicas. As diferenças devem-se ao facto de Lc 1,5-25 se referir a João, a Zacarias e a Isabel e Lc 1,26-38 se

[272] Cf. E. NORDEN, *Geburt des Kindes,* numa parte (pp. 87-91) defende que o esquema fundamental de Lc 1,26-38 é o do mito teogâmico egípcio e noutra parte (pp. 102-105) aceita a hipótese de D. Völter sobre o esquema veterotestamentário da narrativa de João.

referir a Jesus, a José e a Maria. Ambas as anunciações, porém, foram compostas na linguagem, no espírito e segundo as expectativas do AT, isto é, segundo a mesma técnica. Nada disto permite falar levianamente de dois autores totalmente diferentes, só porque a primeira se ocupa de João e, a segunda, de Jesus. Quanto à dupla imagem de João, é necessário ter presente que o autor de Lc 1,5-25 a elabora, não em termos dogmaticamente definidos, mas em termos veterotestamentários, em parte enigmáticos, a serem esclarecidos, posteriormente, através do confronto entre os dois personagens, como acontece em Lc 1,39-45, cena igualmente judaica, como as duas anteriores [273].

D. Völter, com certeza, não conseguiu fundamentar a sua impressão genérica acerca da primariedade da narrativa de João. As raízes de tal impressão encontram-se na própria natureza do tema abordado em Lc 1-2 e na técnica literária usada. A dualidade da narrativa fundamenta-se, antes de tudo, na existência de dois personagens, em função dos quais há duas anunciações, dois nascimentos, dois destinos diferentes; enfim, duas narrativas. À dualidade de base, dependente da existência de dois personagens, junta-se a predilecção lucana pela disposição dos seus materiais em cenas autónomas e, estas, em quadros [274]. Daí, a razão da decomposição literária de Lc 1-2 em pequenas unidades. Aí a razão da impressão de D. Völter, acerca da autonomia da narrativa de João, da qual se segue, automaticamente, que Lc 1,26-45 é uma incrustação posterior.

Teoricamente, a existência de uma narrativa baptista é possível; todavia, uma demonstração histórico-literária convincente a seu favor ainda não existe [275]. Trata-se, simplesmente, de uma impressão genérica devida à dualidade de base — entretecem-se os destinos de dois personagens — e à técnica cenográfica de Lucas.

A razão fundamental, quase subconsciente, porque tal impressão tomou corpo de tese encontra-se no facto de, por meio dela, D. Völter conseguir explicar a presença do motivo tardio da con-

---

[273] Cf. L. RADERMACHER, *Zur Charakteristik ntl. Erzählungen*, in *ARW* 28 (1930) 38-41; R. BULTMANN, *GesSynTrad*[6] 322; F. HAUCK, *EvLk* 27; F. HAHN, *Hoheitstitel*[3] 271, nota 6; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 106.

[274] Cfr. adiante, n. 23.2.

[275] Cf. adiante o exc.: *narrativa baptista*, n. 2.5.

ceição virginal numa peça de carácter tão judaico. Os restantes autores, aqui referidos, também conseguiram resultados semelhantes.

Uma vez mais, estamos perante um caso de subordinação da crítica literária a uma determinada crítica histórica da conceição virginal. Todavia, é significativo o reconhecimento geral da integridade literária de Lc 1,26-45 e até do seu carácter judeo-palestinense (E. Hirsch e P. Winter).

* * *

21.3. *Balanço crítico*

Ao longo da análise crítica precedente, a crítica histórica da conceição virginal foi-se revelando como chave da crítica literária de Lc 1-2. Isto é, as diferentes hipóteses sobre a origem daquele motivo não nascem de uma determinada análise literária de Lc 1-2, mas é esta a ser condicionada e até posta ao serviço daquelas.

Até 1914, o testemunho lucano da conceição virginal foi considerado secundário, relativamente a Mt 1,18-25; por isso, a sua presença, em Lc 1,26-38, foi considerada fruto de uma interpolação, ou da transformação da anunciação a Isabel em anunciação a Maria. De todos os modos, um testemunho tardio e irrelevante para a pesquisa das fontes da conceição virginal, por não reflectir o contexto original, onde surgira e fora revestida literáriamente. Dos autores anteriormente referidos, E. Norden, G. Erdmann e E. Hirsch já reflectem a inversão imposta por H. Gressmann [276], segundo a qual Lc 1,26-38 é a lenda original e Mt 1,18-25 é uma formação secundária.

Nesta perspectiva, a análise literária de Lc 1-2 muda. H. Gressmann e E. Norden, encontrando em Lc 1,26-38 o esquema teogâmico egípcio e não podendo negar o carácter profundamente judaico do trecho, vêem-se na necessidade de considerar o judaísmo como intermediário do motivo teogâmico. E. Hirsch não põe o judaísmo como intermediário, mas atribui, tanto a criação literária de Lc 1,26-38, como a aplicação a Jesus do mito teogâmico pagão, a um judeo-cristianismo palestinense, aberto ao helenismo. G. Erdmann, pelo contrário, rejeitando a origem teogâmica da conceição

---

[276] Cf. H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 37-46.

virginal, resolve o problema, fazendo-a nascer como fruto da técnica literária usada por Lucas.

Apesar do condicionamento proveniente da crítica histórica, a crítica literária fez alguns passos em frente, em ordem à determinação das coordenadas históricas da conceição virginal. Assim, revestiu-se de suma importância a superação definitiva da hipótese da interpolação. Igualmente significativa foi a descoberta e acentuação do carácter uniformemente lucano dos dois primeiros capítulos. Não menos importante é a insistente acentuação do carácter uniformemente judaico de Lc 1-2. Da conjugação destas três premissas, infere-se: a) que a redacção lucana abrange todas as partes constituintes da peça; b) que todos os materiais provêm dos ambientes judeo-cristãos, possivelmente palestinenses; c) que a tradição da conceição virginal fazia parte desses materiais judeo-cristãos. Portanto, as fontes lucanas da conceição virginal encontram-se no judeo--cristianismo e, possivelmente, na Palestina.

* * *

2.2. Lc 1,26-38 SEGUNDO A « HISTÓRIA DAS FORMAS »

22.1. R. BULTMANN [277] poderia ser incluído nas duas correntes precedentes, por alinhar com os fautores da hipótese da interpolação de Lc 1,34-37 e por propor uma composição progressiva de Lc 1. No entanto, é o método da *história das formas* o que melhor motiva as suas sugestões. A respeito de Lc 1, trata-se na verdade de sugestões fundadas nos resultados da crítica precedente em ordem à solução de questões precisas, deixadas sem resposta, por aquela crítica.

1. Da perspectiva da *história das formas* e apoiado na crítica precedente, procede à seguinte decomposição de Lc 1-2: a) Principalmente com H. Gressmann [278], reafirma a independência entre os dois primeiros capítulos. Lc 2 não pressupõe minimamente Lc 1 [279]; b) com D. Völter e sua corrente, defende a primariedade da história de João e a sua origem baptista, devendo-se a actual forma de Lc 1 a uma combinação cristã da história de João com a história de Jesus [280]; c) com os fautores da interpolação, expurga Lc 1,34-37,

---

[277] Cf. R. BULTMANNL *GesSynTrad*⁶ 320-323; *Ergänzungsheft* 49s.

[278] Cf. H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 1s.

[279] Cf. R. BULTMANN, *GesSynTrad*⁶ 320.

[280] Cf. *ibid.* 320s.

como inciso secundário, relativamente à precedente anunciação (Lc 1,26-33.38) e à seguinte visitação (Lc 1,39-56)[281]; d) a cena da visitação (vv. 39-56) forma uma unidade dependente da combinação das duas histórias e em função da tese cristã, sobre a relação Precursor-Messias; por isso, foi concebida para ocupar o actual lugar. Assim, resulta que as únicas unidades recolhidas da tradição foram a narrativa baptista de João e a anunciação a Maria (Lc 1,26-33.38).

Segundo Bultmann, a composição de Lc 1 verificou-se, pelo menos, em duas fases: a) combinação das histórias de João e de Jesus, atribuível a círculos judeo-cristãos, aos quais deve remontar a composição da cena da visitação. Neste estádio, a história de Jesus constava simplesmente da anunciação (Lc 1,26-33.38), fornecida pela tradição, e pela cena da visitação (vv. 39-56)[282]; b) na fase redaccional, Lucas, para introduzir o motivo helenista da conceição virginal, redigiu os vv. 34-37 segundo o esquema da anunciação a Zacarias[283].

Deste modo, resulta que a anunciação original a Maria desconhecia radicalmente aquele motivo. Pelo contrário, assentava na pressuposição da paternidade física de José. O mesmo se diga da primeira forma cristã de Lc 1. Isto significa que Lc 1 não reproduz a lenda original da conceição virginal, mas apenas a testemunha, secundariamente, com palavras de Lucas, concebidas em função da passagem e sob o influxo do esquema da anunciação a Zacarias. Segue-se, daí, a irrelevância de Lc 1,26-38, para a pesquisa das fontes do motivo em questão.

Conjugando este resultado com o da análise de Mt 1,18-25[284], verifica-se que nenhum dos dois testemunhos neotestamentários da conceição virginal reproduz a lenda original. Mt 1,18-25 testemunha-a em virtude da última refundição helenista e, Lc 1,26-38, em vir-

---

281 Cf. *ibid.* 321s. Sobre as razões a favor da espuriedade de Lc 1,34-37 cf. atrás, n. 211.2, B. Resumidamente Bultmann frisa em relação ao contexto precedente a incoerência da questão de Maria e as duas concepções inconciliáveis de filiação divina (vv. 31-33 e v. 35); em relação ao contexto posterior sublinha que os versículos 36.37 fazem da cena da visitação uma verificação das palavras do anjo, todavia na cena da visitação não se faz referência a tal; além disso, o total assentimento de Maria no v. 38 tira todo o valor à posterior verificação.

282 Segundo R. Bultmann o Magnificat, cântico hebraico, possivelmente já fazia parte da narrativa baptista, posto na boca de Isabel (cf. *ibid.* 322s).

283 Cf. *ibid.* 322.

284 Cf. atrás, n. 12.1.

tude da interpolação dos vv. 34-37. Portanto, nenhum deles é relevante para a pesquisa das fontes do motivo, porque manipulações helenistas recentes. Deste modo, R. Bultmann resolve magistralmente dois graves problemas: a) a presença do motivo helenista em duas peças inegavelmente judeo-cristãs — R. Bultmann reconhece plenamente o carácter judeo-cristão de ambas; b) o problema das duas narrativas independentes.

2. Todavia a magistral conciliação bultmanniana entre crítica literária e crítica histórica é só aparente, visto que as suas premissas não resistem à mais leve crítica objectiva. É significativo o facto de Bultmann não ter conseguido muitas adesões entre os contemporâneos [285].

Contra Bultmann são válidas muitas das observações feitas a respeito da hipótese da interpolação [286] e da existência da narrativa baptista [287]. Na altura, porém, não foi atingida a viabilidade de uma anunciação a Maria (Lc 1,26-33.38) como unidade independente, na tradição anterior à composição de Lc 1. É pena, porém, que Bultman apenas a tenha atribuído a círculos judeo-cristãos [288], sem especificar mais o seu *Sitz im Leben,* pois haveria que explicar as suas peculiaridades. Como, por exemplo, o facto de afastando-se ostensivamente dos modelos veterotestamentários, ser dirigida, não ao pai, mas à mãe, não a uma mulher estéril ou anciã, mas a uma noiva virgem [289]. Haveria, ainda, que explicar porque não seguiu o esquema veterotestamentário, até ao fim, evitando um ponto tão característico, como é a questão, ou resistência, do personagem interpolado [290].

---

[285] Cf. atrás, n. 2., nota 57 sobre os contemporâneos que com Bultmann defendem a interpolação de Lc 1,34-37. W. GRUNDMANN, *EvLk*³ 57s; id., *Die Geschichte Jesu Christi*³ 383, nota 1 não acha descabida a sugestão acerca da fusão de duas tradições em Lc 1,26-38, uma, judeo-cristã (vv. 31-33) e, outra, helenista (vv. 34s ou 34-37). Em parte semelhante é a sugestão de S. HIRSCH, *Die Vorstellung von einem weiblichen « Pneuma Hagion » im NT und in ältesten christlichen Literatur* (Berlin 1926) 3-16, sobre a origem de Lc 1,26-38 a partir da fusão de duas tradições diferentes.

[286] Cf. atrás, n. 211.2, B; cf. ainda n. 211.4.

[287] Cf. atrás, n. 212.4; cf. adiante o exc.: *narrativa baptista,* n. 2.5.

[288] Cf. R. BULTMANN, *GesSynTrad*⁶ 329.

[289] A seriedade científica de R. Bultmann nunca lhe permitiria afirmar gratuitamente que a anunciação a uma noiva, virgem, tinha por escopo sublinhar a primogenitura de Jesus, como raciocina, por ex., H. SAHLIN, *Der Messias* 110.

[290] Cf. atrás, n. 211.4, D.

Outro ponto a esclarecer seria o cuidadoso decalque de Is 7,14 em Lc 1,31 [291] e outro, ainda, a palavra de assentimento de Maria (v. 38) que parece envolvê-la num processo mais complexo do que o da missão natural de dar à luz uma criança, cujo destino é ser o futuro Messias [292]. Das observações precedentes, parece improvável que círculos judeo-cristãos pudessem criar semelhante anunciação, a não ser sob a pressuposição da conceição virginal, pois esta explicaria maravilhosamente todas aquelas peculiaridades. Uma coisa é absolutamente certa. Lc 1,26-33.38 seria mais congruente com a conceição virginal do que com a pressuposição contrária. Conclui-se daí que, se alguma contradição surge, não é do motivo em si, mas da formulação do v. 34, isto é, do instrumento literário usado, o esquema veterotestamentário.

Passemos, agora, à primeira forma judeo-cristã de Lc 1, composta pela narrativa de João e de Lc 1,26-33.38 e a subsequente cena da visitação (vv. 39-56). Pressuposta a existência das duas primeiras, não repugna tal composição. O que repugna é que o autor da cena da visitação, composta *ad hoc,* com qualidades literárias invulgares, para entretecer daquele modo os destinos de Jesus e de João, tenha omitido qualquer nexo desta cena com as anunciações precedentes. Com efeito, riscando os vv. 36 e 37 — são os primeiros a serem suprimidos por Bultmann — o leitor não sabe que Isabel e Maria são parentes, nem a viagem apressada de Maria tem qualquer motivação. Não tendo presente tão imperdoável, quão inverosímil lacuna, Bultmann suprime aqueles versículos, em última análise, só porque implicam necessariamente os vv. 34 e 35. À luz, porém, da opinião de Bultmann, acerca da composição da cena da visitação, é necessário manter o nexo dos vv. 36 e 37 e, com estes, os vv. 34 e 35. Neste caso, haveria necessidade de atribuir a combinação da narração baptista com a anunciação a Maria e a com-

---

[291] Cf. H. Gressmann, *Weihnachtsev.* 38s: « Obwohl das Wort ' Jungfrau ' nicht wiederholt wird, liegt es doch in der Anspielung auf Isaja 7,14 für jeden beschloßen der diese Stelle kennt » (*ibid.* 39); E. Klostermann, *LkEv*[2] 13; M. Dibelius, *Jungfrauensohn* 19; id., *Formgeschichte*[5] 121; H. W. Bartsch, *Wachet* 37; F. Hahn, *Hoheitstitel*[3] 304; R. H. Fuller, *Christology* 195s; F. Hauck, *EvLk* 24. A argumentação contrária de J. A. Fitzmyer (*The Virginal Conception of Jesus in the NT,* in *TS* 34 [1973] 541-575) e de R. Brown (*The Birth of the Messiah* 301s) não é convincente.

[292] Cf. C. Clemen, *RelGesErkl. des NT*[2] 116; J. G. Machen, *Virgin Birth* 149; M. Dibelius, Rec. a Machen, *Virgin Birth,* in *DLZ* 53 (1932) 148.

posição dos vv. 34-37 e da cena da visitação a um único autor [293]. Esta, porém, não é a sugestão de Bultmann.

A sugestão de Bultmann não só é inverosímil, à luz das peculiaridades de Lc 1,26-33.38 e da composição da cena da visitação, mas também, a partir das peculiaridades da lacuna assim formada (vv. 34-37). Tudo isto significaria que o interpolador não poderia ter encontrado um contexto mais apropriado para inserir no coração duma peça judeo-cristã o motivo helenista da conceição virginal. Encontrou, com efeito, a) uma anunciação a uma noiva virgem; b) um perfeito decalque de Is 7,14 (Lc 1,31); c) o esquema veterotestamentário de « anunciação », incompleto, a pedir uma questão de Maria, como introdução de uma segunda parte; d) a proximidade imediata do modelo perfeito, na anunciação a Zacarias; e) a maravilhosa oportunidade de sobrepujar a conceição prodigiosa de João, com a conceição, ainda mais prodigiosa, de Jesus, em função do tema geral da composição cristã: superiodade de Jesus; f) a gritante carência de nexo das anunciações entre si e, destas, com a visitação; g) a tão apropriada palavra de Maria: « fiat mihi secundum verbum tuum » (v. 38).

Paradoxalmente, seria, pois, o interpolador a colmar as lacunas dos precedentes. A incoerência do v. 34 era um risco que valia a pena correr, até porque poderia ser atribuído à coerência da rígida estrutura veterotestamentária. Estranho, porém, é que o autor helenista tenha advertido a existência daquele esquema e dele se tenha servido, quando, afinal, os autores judeo-cristãos da primeira forma não tiveram receio em mutilá-lo. De um helenista, seria de esperar maior liberdade, principalmente em virtude da rigidez e violência do esquema. Além disso, o hebraísmo « pois não conheço homem » (v. 34b) não deveria sair da pena de um helenista, com tanta espontaneidade [294].

Bastam as observações apontadas para mostrar a grande inverosimilhança da sugestão de Bultmann, compreensível apenas a par-

---

293 Mesmo neste caso haveria a estabelecer se o seu autor é Lucas ou um judeo-cristão precedente, como o parece indicar a natureza literária da cena da visitação (cf. atrás, n. 2., nota 273).

294 Cf. A. SCHLATTER, *EvLk*² 166, retém-na por expressão palestinense (cf. Gen 4,1). Schlatter atribui a partícula ἐπεί à fonte (cf. *ibid.* 167); S. HIRSCH, *Pneuma Hagion* 7; H. GUNKEL, *RelGesVerst. des NT*² 67s; H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 41; *Bill.* I 75; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 95.

tir da sua crítica histórica à tradição da conceição virginal, segundo a qual esta é a forma cristalizada da compreensão helenista da filiação divina de Jesus [295]. Tal impunha explicar a sua presença em duas peças judeo-cristãs, entre si independentes. R. Bultmann tentou fazê-lo, mas sem sucesso [296].

* * *

22.2. *Lc 1,26-38: a lenda original da conceição virginal*

1. *Lenda judaica*

O pequeno excurso de H. Gressmann sobre o « nascimento virginal », acrescentado à separata do seu artigo sobre o « evangelho de Natal » [297], constitui uma importante etapa da história da investigação da conceição virginal, momento chave para compreender o estado actual da questão, formulado por M. Dibelius [298]. H. Gressmann pretendeu, simplesmente, impor uma certa ordem na confusão anterior, pondo em relevo os resultados positivos da investigação contemporânea e deles tirando as consequências mais óbvias.

Assim, reconhece que Lc 2 assenta na pressuposição da paternidade física de José, que a narrativa de João nada tem a ver com Jesus e com os cristãos e que a questão de Maria (Lc 1,34) é incoerente; mas, imediatamente, adverte que, daí, não se segue a interpolação da conceição virginal, ou a refundição helenista da anunciação a Isabel, porque a anunciação a Maria foi toda concebida sob a pressuposição daquele motivo — precisa, com D. Völter e com H. Gunkel, contra a hipótese da interpolação [299] — e porque o seu conteúdo e linguagem são tão judaicos como os da narrativa de João e do cap. 2, sublinha com Gunkel, contra Völter [300].

A solução de toda aquela problemática está na sistemática apli-

---

295 Cf. adiante, n. 71.4.

296 Opõem-se à sugestão de Bultmann acerca da composição de Lc 1,26-56: M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 15, nota 2, p. 18s; G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 27; F. HAHN, *Hoheitstitel*³ 305, nota 1; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 83; C. BURGER, *Jesus* 134.

297 H. GRESSMANN, *Weihnachtsevangelium* (Göttingen 1914).

298 Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn und Krippenkind* (Heidelberg 1932).

299 Sobre a integridade de Lc 1,26-38 (e em geral de Lc 1-2), cf. D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit* 20-22; H. GUNKEL, *RelGesVerst. des NT*² 67-69; H. GRESSMANN, *op. cit.* 38-40.

300 Sobre o carácter judaico de Lc 1,26-38 e em geral de Lc 1-2, cf. H. GUNKEL, *op. cit.* 67-69; H. GRESSMANN, *op. cit.* 3-6. 40s.

cação do novo método de investigação literária, mais tarde chamado *Formgeschichte,* pela primeira vez aplicado a Lc 1-2 por H. Gressmann [301]. Este, uma vez mais, baseado nos resultados da investigação precedente, que afirmavam a total independência da narrativa de João [302] e da narrativa de Natal (Lc 2,1-20) [303], procede à decomposição sistemática de Lc 1-2, em lendas absolutamente autónomas, uma das quais é Lc 1,26-38. Segundo ele, Lucas compôs estes dois capítulos como quem compõe um mosaico, recolhendo da tradição um certo número de lendas, referentes ao nascimento e infância de Jesus e de João e dando-lhes, a cada uma, um lugar preciso em função do quadro geral. Ao executá-lo, porém, não as mutilou nem as deformou, mas teve o cuidado de conservar intacto o seu carácter original, sendo, por isso, possível individuar cada uma e remontar às suas origens, reconstruindo a sua história [304]. No referido trabalho, H. Gressmann dedica especial atenção às lendas do Natal (Lc 2,1-20) e da conceição virginal (Lc 1,26-38). Acerca desta última, crê tratar-se de uma lenda judaica, pré-cristã, sobre o nascimento do Messias, formada a partir do mito teogâmico egípcio [305].

a) Sublinha, primeiramente, que o motivo da conceição virginal é parte integrante da própria lenda, inexpurgável com a supressão de um ou mais versículos. A incoerência da questão de Maria deve-se à inconciliabilidade entre história e mitologia, isto é, entre conceição virginal e a necessidade de fundamentar a filiação davídica através de José. b) Tal incongruência, porém, é fruto, não de uma dogmática especificamente cristã, mas caracteristicamente judaica, dado que para o cristianismo, Jesus nunca se sentou no trono de David nem reinou na casa de Jacob. Testemunho da men-

---

[301] Sobre os princípios gerais, cf. H. GRESSMANN, *op. cit.* 1-6.

[302] Cf. H. GRESSMANN, *op. cit.* 2. Gressmann aceita a crítica de D. Völter sobre a existência da narrativa baptista. Cf. adiante o exc.: *narrativa baptista,* n. 2.5.

[303] Sobre a independência de Lc 2,1-20, Gressmann segue a sugestão da brochura anónima « *Geboren von der Jungfrau* » (Berlin 1894²) 26 (cf. H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 1-2).

[304] Cf. H. GRESSMANN, *op. cit.* 2s: « Wer das Weihnachtsevangelium analysieren will, hat daher nicht nur das Recht, sondern auch *die Pflicht, diese Erzählung aus dem Zusammenhang zu lösen* und sie in ihrer originalen Form als Einzellegende zu betrachten » ... « Lk 2,1-20 muß so interpretiert werden, als wäre es die einzige Erzählung, die wir über Jesus besäßen ».

[305] Sobre a individuação, história e origem da lenda da conceição virginal, cf. o exc.: « *Jungfrauengeburt* » (cf. H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 37-46).

talidade cristã é a variante posterior, mais reflectida, de Mt 1,18-25, onde os caracteres mitológicos e régios de Lc 1,26-38 aparecem totalmente esbatidos e onde José desempenha o papel central. Portanto, do confronto entre Mt e Lc, resulta que este reflecte a problemática judaica pré-cristã e, aquele, a problemática cristã. O carácter judaico de Lc 1,26-38 transparece principalmente: 1) através da linguagem [306]; 2) através do uso subtil, mas consistente do AT, não por meio de citações, mas por meio de alusões e da fusão consciente de diversas profecias numa única imagem, atribuível, apenas, a um espírito profundamente imerso no AT; 3) através do uso do *parallelismus membrorum* do estilo poético hebraico. Enfim, expurgando os dados caracteristicamente cristãos, obtém-se uma lenda judaica, pré-cristã, sobre o nascimento do futuro Messias, que os judeo-cristãos aplicaram, com toda a naturalidade, a Jesus [307].

c) Todavia, apesar do seu carácter judaico, a sua origem é necessariamente pagã, em virtude do motivo da conceição virginal, que, « com a sua crassa mitologia, contradiz o monoteísmo judaico, no mais íntimo da sua essência » [308]. A referida mitologia está claramente patente no papel fecundador do Espírito Santo, subjacente ao voc. ἐπισκιάζειν. O mito teogâmico, aqui presente, é indubitavelmente o egípcio. Nos dois casos, trata-se de geração teogâmica do futuro monarca. Nos dois casos, o acto de fecundação é atribuído ao Pneuma. O motivo da virgindade indica que o judaísmo importou o mito, no período helenista, depois que em Alexandria se verificara o cruzamento do mito teogâmico egípcio com o motivo grego da virgindade. Outro exemplo daquele cruzamento é a lenda de Platão. Segundo H. Gressmann, a transplantação deve-se aos soldados judeus, provenientes das classes rudes da Palestina, pois foi nesses meios que a lenda deitou raízes e foi daí que o cristianismo o tomou [309].

---

306 H. Gressmann crê que o original era semita. O tradutor sentiu especial dificuldade em traduzir os particípios subjacentes a συλλήμψῃ (Lc 1,31), γινώσκω (Lc 1,34) e γεννώμενον (Lc 1,35) (cf. *ibid.* 41).

307 H. Gressmann precisa complementarmente a impossibilidade de atribuir Lc 1,26-38 ao cristianismo helenista. « Welches Interesse hatten die Heiden oder Heidenchristen daran, über die Geburt des jüdischen Königs zu fabulieren, der auf dem Thron Davids sitzen und die Welt regieren werde? » (*ibid.* 41).

308 *L. cit.*

309 Sobre a origem do motivo, cf. adiante, nn. 6; 7.

Após a fracassada tentativa de H. LEISEGANG [310], de reafirmar a proveniência grega do motivo da conceição virginal, será a tese de H. Gressmann a impor-se, após as rectificações de E. Norden [311] e de M. Dibelius [312]. H. Gressmann, com efeito, traçou as coordenadas do estado actual da questão ao sugerir: a) que Lc 1,26-38 reproduz a lenda original da conceição virginal, ao passo que Mt 1,18-25 é uma variante posterior — até então, defendia-se a primariedade de Mt e a secundariedade de Lc; b) que a raiz da lenda se encontra na forma helenista do mito egípcio; c) que o judaísmo serviu de medianeiro; d) que a lenda foi aplicada pelo judeo-cristianismo a Jesus. E. Norden [313] e M. Dibelius apenas se esforçaram por precisar melhor estes dados e por dar-lhes maior consistência.

2. *Lenda judeo-cristã helenista*

Em 1932, M. DIBELIUS [314], mesmo modificando a sua opinião de 1911 [315], intervém, magistralmente e com enorme sucesso, no aceso debate que, na década anterior, empenhara cientistas da envergadura de V. Taylor, E. Meyer, E. Norden, C. Clemen, W.

---

[310] Cf. adiante, nn. 6.3; 67.4.

[311] Cf. adiante, nn. 6.4; 67.5.

[312] Cf. adiante, n. 7.3.

[313] O contributo específico de E. Norden situa-se no campo da crítica histórica (cf. atrás, n. 2., nota 311). No campo da crítica literária, por um lado, procura dar maior consistência à tese de H. Gressmann, segundo a qual, Lc 1,26-38 assenta no esquema da lenda egípcia, por outro lado, aceita a tese de D. Völter acerca da transformação da anunciação a Isabel. E. Norden não precisa como se conciliam estas duas teses. Compreende-se; pois propõe as duas em lugares diferentes sobre assuntos diferentes. Todavia, de um autor crítico, como E. Norden, era de esperar mais coerência.

[314] Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn und Krippenkind* (Heidelberg 1932); id., *Formgeschichte*[5] 119-124; id., *Rec.* a J. G. MACHEN, *Virgin Birth, in DLZ* 53 (1932) 147-150; id., Rec. a G. Erdmann, *Vorgeschichten,* in *DLZ* 54 (1933) 1105-1110; id., Rec. a Bornhäuser, *Geburtsges.,* in *DLZ* 54 (1933) 97-102; id., *Zur Formgeschichte der Evv.,* in *ThR* NF 1 (1929) 206, nota 1; id., *Die Botschaft von Jesus* (München 1967) 151s.

[315] Cf. M. DIBELIUS, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (Göttingen 1911) 67-77. Então, no máximo desconhecimento de Völter, defende a unidade literária e a integridade de Lc 1-2. « Daß die lukanische Vorgeschichte von 1,5 an ein Ganzes bildet, beweist ihre Komposition » (*ibid.* 67). Então, a imagem de João impressa em Lc 1,17 era a do Precursor do Messias: « Jedenfalls ist der Elias redivivus hier ein Vorläufer des Messias, des richtenden oder rettenden » (*ibid.* 77).

Bousset, F. Büchsel, F. v. Baer, K. Bornhäuser, J. G. Machen e F. Kattenbusch, entre outros. M. Dibelius colhe os aspectos mais positivos de tal debate e sistematiza-os, servindo-se do método da história das formas.

No âmbito da crítica literária, veio-lhe ao encontro particularmente H. Gressmann — celebrado por E. Norden, no campo da crítica histórica [316], mas esquecido, no referente à crítica literária [317] — com a sua sistemática decomposição de Lc 1-2 em lendas autónomas e com a sugestão sobre a primariedade de Lc 1,26-38, como lenda original da conceição virginal e correspondente secundariedade de Mt 1,18-25 como variante mais recente. Como Gressmann, M. Dibelius dedica especial atenção à individuação, à história e à origem das três lendas principais: lenda de João, lenda da conceição virginal (Lc 1,26-38) e lenda dos pastores (Lc 2,1-20). Quanto à individuação de cada uma delas, M. Dibelius não representa um substancial progresso relativamente a H. Gressmann (e a D. Völter, no concernente à narrativa de João). Consolida, apenas, a argumentação daqueles, de forma a não restarem dúvidas acerca da absoluta independência de cada uma delas [318]. Quanto à história e à origem da conceição virginal, diverge largamente de H. Gressmann, mantendo-se, embora, nas coordenadas daquele: originalidade da conceição virginal, em Lc 1,26-38, carácter judaico da lenda, origem egípcio-helenista e mediação do judaísmo.

Portanto, Lc 1,26-38 resulta uma lenda autónoma, por primeira vez posta em conexão com a lenda de João e com a lenda dos pastores, por Lucas, através de pequenos incisos redaccionais, facilmente expurgáveis, sem que a lenda perca a sua unidade e harmonia internas. Os referidos ligames redaccionais são: a) a referência cronológica dos vv. 24 e 26, compreensível em função da enxertia da anunciação a Maria, mas, sem qualquer sentido, no contexto da lenda de João [319]; b) a referência a Isabel, nos vv. 36

---

[316] Cf. adiante, n. 6.4.

[317] E. Klostermann (*LkEv*² 4) é inexacto ao contrapor D. Völter a H. Gressmann, pois este aceita como os seus contemporâneos a existência da narrativa baptista.

[318] Sobre a autonomia da lenda de João, cf. adiante o exc.: *narrativa baptista* e M. Dibelius, *Jungfrauensohn* 3-11. Sobre a autonomia da lenda dos pastores M. Dibelius não apresenta novidades dignas de menção (cf. *ibid.* 11-14. 55-57).

[319] Cf. M. Dibelius, *Jungfrauensohn* 7s. 12.

e 37 [320], em função da cena da visitação, cujo único escopo é o de sublinhar a tese cristã sobre a posição de João relativamente a Jesus [321]; aliás, escopo do entretecimento redaccional das duas lendas [322]; c) a referência ao noivado de Maria com José, no v. 27, correspondente ao vocábulo ἐμνηστευμένῃ, em Lc 2,5.

Será um simples ligame redaccional a expressão: « noiva de um homem chamado José » (Lc 1,27: ἐμνηστευμένην ἀνδρί ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ)?

M. Dibelius responde afirmativamente [323], pois a sua exclusão, além de abater a última ponte de ligação com o contexto, resolve simultaneamente diversos problemas: a) desse modo, o nome da virgem, figura central da lenda, não aparece só depois do nome do noivo (v. 27); b) evita-se a ambiguidade da referência à estirpe de David, dita claramente de Maria, através da qual Jesus terá um ligame sanguíneo com David; c) deste modo, explica-se o enorme relevo dado à filiação davídica (vv. 32s), até porque a própria virgem é da casa de David; d) compreende-se o subsequente silêncio da lenda, e até da cena da visitação, à volta de José; e) finalmente, restitui-se à questão de Maria (v. 34) plena coerência, pois ela ainda não se encontrava na perspectiva de um casamento próximo [324]. Por todas estas razões, M. Dibelius crê que a « menção de José, de modo nenhum, pertencia originariamente à história da anunciação » [325], mas foi aí inserida por Lucas, em função do nexo com a lenda dos pastores, onde José e Maria aparecem como genitores de Jesus.

Depurado dos referidos retoques redaccionais, Lc 1,26-38 resulta, « no conteúdo e no estilo, uma lenda » [326] harmoniosa, assente

---

320 Cf. *ibid.* 12.

321 M. Dibelius atribui a cena da visitação à pena redaccional de Lucas (« das erweist ihr Inhalt wie ihre Erzählungsart », *ibid.* 15), opondo-se a R. Bultmann (cf. *GesSynTrad*⁶ 322) e a L. RADERMACHER (cf. *Zur Charakteristik* 38-41).

322 Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 3.

323 Sobre a expurgação de José no v. 27, cf. *ibid.* 12-14.

324 Deste modo M. Dibelius evitou a hipótese da interpolação e os inconvenientes da opinião de H. Gressmann. A incoerência nasce certamente do confronto entre lenda e história, como afirmara Gressmann; tal passa-se, porém, não ao princípio, mas na fase pós-lendária. Neste pormenor manifesta-se já a profunda divergência entre a crítica histórica de ambos.

325 M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 14.

326 *Ibid.* 17: « nach Stil und Stoff eine Legende ». Segundo M. Dibelius trata-se

na pressuposição da conceição virginal, mas centrada no tema da messianidade do nascituro, concebida em termos judaicos tradicionalistas. A respeito do seu carácter judaico, M. Dibelius vai mais longe do que H. Gressmann, ao negar — em contraste com este — qualquer reminiscência mitológico-teogâmica, em Lc 1,35. Nem a sua noção de filiação divina diverge minimamente da noção judaica dos vv. 32s. Diz-se simplesmente, em termos judaicos, que Jesus foi concebido, não através do concurso viril, mas, miraculosamente, por obra do poder e do Espírito (δύναμις-πνεῦμα) de Deus, sinal dos elevados desígnios de Deus sobre esta criança, desígnios que se condensam na expressão « será chamado santo » e no título « Filho de Deus ». Portanto, em Lc 1,26-38, nada ultrapassa as fronteiras do mais ortodoxo judaísmo [327].

Outro assunto é se o motivo da conceição virginal é fruto da messianologia judaica ou uma assimilação judaica do motivo teogâmico pagão [328]. Com H. Gressmann e outros, M. Dibelius crê que a messianologia judaica não possuía o embrião necessário à sua germinação; por isso, só resta a segunda alternativa. Todavia, dada a inexistência de vestígios teogâmicos, é necessário interpor um eficaz processo da assimilação, impossível de atribuir ao judaísmo ou judeo-cristianismo palestinense, demasiado impermeáveis ao paganismo, para permitirem a necessária endosmose daquele motivo teogâmico. Só entram em questão o judeo-helenismo e o correspondente judeo-cristianismo helenista. Pois bem, M. Dibelius crê bem fundamentada a tese segundo a qual o judeo-helenismo conhecia e aplicava o teologúmenon da geração pneumática a personagens veterotestamentários, nascidos miraculosamente, como Isaac. Tal teologúmenon, existente no helenismo egípcio, fora certamente assimi-

---

de uma « Personallegende » (cf. id., *Zur Formges. der Evv.* 206). Sobre a definição do género literário « lenda », cf. *ibid.* 203-208; id., *Formgeschichte*[5] 101-129; id., *Die Botschaft von Jesus* 147-157. A noção de lenda elaborada por M. Dibelius a partir da noção medieval de « legenda » só se aplicaria, com certa propriedade, à cena de Jesus no templo, aos 12 anos (Lc 2,41-52). A respeito de Lc 1-2 M. Dibelius parece lidar com uma noção semelhante à de H. Gressmann, *Weihnachtsev.* 1: « Wo Engel vom Himmel herniedersteigen und den Menschen erscheinen, liegt keine Geschichtserzählung, sondern eine Legende vor ».

[327] Sobre o carácter judaico de Lc 1,26-38 e ausência de reminiscências teogâmicas, cf. M. Dibelius, *Jungfrauensohn* 17-24 e cf. adiante, n. 67.1.

[328] Sobre a origem e história do motivo, cf. adiante a análise pormenorizada nos nn. 6.6; 67.6; 7.3.

lado pelo judeo-helenismo e, posteriormente, aplicado a Cristo pelo judeo-cristianismo helenista e divulgado pelos pregadores. Só numa fase posterior, ao querer-se revestir lendariamente o teologúmenon da geração pneumática de Jesus, sem o concurso viril, se deitou mão do outro motivo helenista da geração virginal, nascendo assim a lenda da anunciação à « virgem » Maria sobre a geração pneumática do futuro Messias. Só na fase redaccional da narrativa da infância houve necessidade de confrontar a lenda com a realidade histórica, surgindo daí a famosa incoerência entre os vv. 34 e 27. O mesmo confronto se pode observar em Mt 1,18-25, defesa apologética posterior, onde se nota, além disso, o recurso ao modelo teogâmico greco-romano, para precisar o lugar e os direitos do marido.

Portanto, da crítica histórico-literária de M. Dibelius, resulta que Lc 1,26-38 é uma lenda judeo-cristã helenista, formada a partir do teologúmenon judeo-helenista da geração pneumática e do motivo helenista da virgindade, igualmente filtrado através do judeo-helenismo. Desta maneira, M. Dibelius pensa ter dado uma solução global satisfatória aos problemas literários e históricos, concernentes à conceição virginal: a) não existem duas lendas originais, mas uma lenda e uma defesa apologética posterior; b) não existe contradição entre o carácter judaico dos testemunhos bíblicos da conceição virginal e a sua proveniência pagã, pois entre a lenda cristã e as suas raízes pagãs existe um aperfeiçoado processo de assimilação; c) deste modo, torna-se supérfluo o recurso às hipóteses da interpolação e da composição progressiva de Lc 1-2, à mediação do judaísmo pré-cristão, ou à infiltração directa através do cristianismo helenista.

A análise de M. Dibelius é certamente a coroação de todo o esforço anterior e, como tal, é compreendida e aceite por um considerável número de exegetas e de teólogos contemporâneos. À parte certas divergências de pormenor, todos falam com a máxima naturalidade de Lc 1,26-38, como da lenda judeo-cristã helenista da conceição virginal e, de Mt 1,18-25, como de uma forma apologética secundária [329].

---

[329] Apoiam-se na crítica de M. Dibelius, entre outros, os seguintes: F. HAUCK, *EvLk* 23-26; G. GUTHKNECHT, *Das Motiv der Jungfrauengeburt in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Greifswald 1953) [Diss.] 81-83; H. Frhr. v. CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 7s. 19-22 (« unübertroffene Analyse der Texte », p. 7); W. G. KÜMMEL, *Einleitung* 83s; id., *Die Theologie des NT* (Göttingen 1969) 110; F. HAHN, *Hoheitstitel*³ 304-308; W. PANNENBERG, *Christologie* 140-143; H. W. BARTSCH, *Wachet*

3. Da visão crítica precedente resulta que H. Gressmann e M. Dibelius não dissociam a crítica literária da crítica histórica, mas subordinam aquela a esta. A questão fundamental, para cada um deles, é a origem e a história do motivo da conceição virginal, como transparece até dos títulos dos seus trabalhos (*Jungfrauengeburt* entitula-se o excurso de H. Gressmann e, *Jungfrauensohn,* o trabalho de M. Dibelius).

A - H. Gressmann parte da plataforma comum da história comparada das religiões sobre a origem pagã da conceição virginal, em virtude da sua inexistência no judaísmo e da incapacidade deste para a criar. Distancia-se daquela plataforma, ao rejeitar a hipótese da interpolação. Isso, porém, implica a presença de um motivo pagão numa lenda judaica, do que se segue necessariamente a mediação do judaísmo e a secundariedade de Mt 1,18-25. Resultado que H. Gressmann se esforça por fundamentar, sem contudo conseguir adesões. Por um lado, reconhecia-se a inviabilidade da hipótese da interpolação e, por outro lado, a inadmissibilidade da mediação judaica, proposta por H. Gunkel [330] e por H. Gressmann. Como explicar a presença do motivo pagão, na lenda judaica de Lc 1,26-38, sem recorrer à interpolação ou à mediação judaica? Eis o impasse, aparentemente insuperável, entre crítica histórica e crítica literária.

M. Dibelius procura a solução no meio termo: 1) a mediação não é de atribuir ao cristianismo helenista (não se explicaria a sua presença numa lenda judaica), nem ao judaísmo palestinense (não se explicaria a sua origem pagã), mas ao judeo-helenismo, mais aberto à mentalidade helenista; 2) é necessário interpor um processo de depuração e de assimilação que explique a sua entrada no judeo-helenismo e a sua aplicação a Jesus, sem qualquer ressaibo teogâmico. Nasce, assim, a tese de M. Dibelius sobre a existência do teologúmenon helenista da geração pneumática, assimilado pelo judeo-helenismo e aplicado a Jesus pelo judeo-cristianismo helenista; ao que se segue a formação da lenda da anunciação à « virgem » Maria. M. Dibelius pretende basear a sua crítica histórica na crítica lite-

---

35-40; H. CONZELMANN, *Jesus Christus,* RGG³ III 626s; W. MARXSEN, *Jungfrauengeburt,* RGG³ III 1068s; E. SCHWEIZER, ThWNT VI, s.v. Πνεῦμα 399s; E.G. KRAELING, *Four Gospel* I (London 1964) 197s; R.H. FULLER, *Christology* 195-197; A. MALET, *Les Évangiles de Noël: Mythe ou realité* (Paris 1970). Malet é uma divulgação das teses de M. Dibelius.

[330] Cf. H. GUNKEL, *RelGesVerst. des NT²* 65-69.

rária. Esta deve garantir, sobretudo, que Lc 1,26-38 é uma lenda judeo-cristã helenista.

Deixando para mais tarde o problema histórico, ocupar-nos-emos seguidamente da problemática literária.

B - *Lc 1,26-38 é uma lenda?*

Para H. Gressmann é uma lenda, porque uma narração, onde se entretecem cronograficamente o mundo natural e o mundo divino em perfeita simbiose, como só é possível na fantasia popular [331]. Subjacente a semelhante noção de lenda está, sem dúvida alguma, a crítica filosófica racionalista ao milagre, característica da escola da história comparada das religiões.

M. Dibelius afirma também que Lc 1,26-38 é « no conteúdo e no estilo, uma lenda » [332], uma « lenda pessoal » (*Personallegende*) [333], entendendo « lenda » como um género literário peculiar, cuja forma não é difícil de identificar. Em termos gerais, « lenda » « é a designação de uma história pia » e « edificante », em contraposição a uma história profana, cronográfica [334]. Depois de distinguir lendas etiológicas cultuais e pessoais, elucida estas últimas — Lc 1,26-38 pertence a esta espécie — com diversos exemplos, perguntando-se, por fim, se nos evangelhos também existem lendas pessoais sobre Jesus, isto é, « histórias pias através das quais transpareça a pureza, a sabedoria e a virtude de Jesus ou, nas quais, se torne patente a protecção e a assistência divinas a favor de Jesus » [335]. M. Dibelius, porém, não explica como é que tal noção de lenda pessoal se aplica a Lc 1,26-38, dado que, o escopo deste não é certamente o fomento da piedade ou a edificação espiritual dos crentes, nem mesmo o enaltecimento da figura de Jesus envolvida no nimbo da pureza, da santidade e da virtude, ou a protecção e assistência de Deus, em momentos de indigência e de dificuldade, mas, pura e simplesmente, a fundamentação do pensamento dogmático judeo-cristão da messianidade de Jesus, ilustrada através da profecia e garantida por meio de sinais. É o próprio M. Dibelius a sublinhar que Lc 1,26-38 não está centrado no motivo da conceição

[331] Cf. atrás, n. 2., nota 326.
[332] M. Dibelius, *Jungfrauensohn,* 17.
[333] Cf. atrás, n. 2., nota 326.
[334] M. Dibelius, *Formgeschichte*[5] 101.
[335] *Ibid.* 116s.

virginal, mas na messianidade de Jesus. Aquele motivo desempenha, apenas, o papel secundário de « fiança » (« Bürgschaft »), de sinal, a favor do anúncio da messianidade de Jesus [336].

Portanto, mesmo que o conteúdo e estilo de Lc 1,26-38 fossem os de uma lenda, nunca se trataria da lenda da conceição virginal, mas da lenda da messianidade (!) de Jesus, a qual teria deitado mão daquele motivo como sinal. Isto, porém, indica que o sinal é anterior, suficientemente conhecido e aceite pelo judeo-cristianismo, subjacente a esta narrativa. Trata-se de um pressuposto ao qual se alude com a máxima naturalidade, sem dele fazer questão ou sem o pôr em especial relevo. Consequentemente, não se pode falar de Lc 1,26-38 como da lenda original da conceição virginal, porque não nasceu com aquele motivo, mas formou-se sobre a sua pressuposição, servindo-se dele como sinal.

Todavia, nem mesmo é evidente que o conteúdo e o estilo de Lc 1,26-38 sejam os de uma lenda. Com certeza não se trata de uma narrativa protocolar de uma sequência de factos históricos, mas, também, não se trata de uma narrativa pia e edificante. Trata-se, sim, de uma composição em forma episódica, segundo o esquema veterotestamentário de « anunciação », em função de uma doutrina dogmática, fundada, porém, no destino histórico de Jesus, visto através do prisma da fé, ilustrada à luz da profecia e garantida por meio de sinais. Nem é necessário recorrer à categoria « lenda » para explicar a sua individualidade literária, devida, provavelmente — como o crê a actual *Redaktionsgeschichte* [337] — à predilecção lucana pelo estilo cenográfico e ao uso do esquema veterotestamentário de anunciação. Neste caso, não se trataria de uma lenda, mas de uma cena no contexto de uma peça concebida e redigida segundo o estilo cenográfico de Lucas. O próprio M. Dibelius não está seguro da sua teoria quando concede a G. Erdmann a possibilidade de Lc 1,26-38 se ter formado segundo o princípio biográfico-literário da síncrese, desde que não se atribuam a esta a origem dos materiais [338].

Já antes se anotou que a decomposição de Lc 1-2, empreendida por D. Völter, se fundamentava, não em argumentos sólidos,

---

336 Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 17s.

337 Cf. adiante, n. 2.3.

338 Cf. M. DIBELIUS, Rec. a G. Erdmann, *Vorgeschichten*, in *DLZ* 54 (1933) 1108.

mas na impressão genérica, causada pelo estilo cenográfico de Lucas. H. Gressmann e M. Dibelius parecem vítimas da mesma impressão. Pelo menos, chama a atenção o facto de M. Dibelius declarar que a decomposição de Lc 1-2 é tarefa relativamente fácil [339], quando afinal a actual *Redaktionsgeschichte* afirma exactamente o contrário, em virtude do tratamento lucano das fontes. Contrariamente à afirmação de J. Weiss [340] e de H. Gressmann [341], hoje defende-se, com efeito, que Lucas refunde de tal maneira os materiais colhidos da tradição, ao ponto de os tornar irreconhecíveis. Assim, torna-se tarefa impossível reconstruir as fontes das partes que não nos foram transmitidas por outras vias, como a narrativa da infância [342].

Pois bem, tendo presente: a) a impropriedade com que a noção de lenda se aplica a Lc 1,26-38, b) a enorme dificuldade em destrinçar a tradição da redacção, em Lucas, c) a predilecção deste pelo estilo cenográfico, compreende-se que H. Gressmann e M. Dibelius tenham tomado por « lendas » o que na realidade são apenas « cenas »; pois, na verdade, nada mais fácil do que decompor a obra lucana em cenas com certa individualidade própria. Para aperceber-se que Lucas não é um simples coleccionador de lendas ou fabricante de mosaicos, basta dar maior atenção à presença maciça do estilo, do vocabulário e da teologia de Lucas. Se M. Dibelius o tivesse feito, teria, por exemplo, evitado o crasso erro de, sem mais nem mais, situar a lenda de Lc 1,26-38 nos ambientes judeo-cristãos helenistas, em virtude da presença de certas expressões septuagintalistas [343], ignorando a predilecção de Lucas pelo septuagintalismo [344].

A impressão de que M. Dibelius está confundindo « lenda » com « cena » torna-se, sobretudo, consistente através da análise dos « agrafos » redaccionais que, segundo ele, unem a anunciação a Maria à lenda de João e à lenda dos pastores.

O primeiro agrafo redaccional, que M. Dibelius extrai, são os vv. 36 e 37, cuja função é a de interligar as lendas de João e de Jesus, introduzindo, assim, a cena da visitação. M. Dibelius,

---

[339] Cf. M. DIBELIUS, *Formgeschichte*[5] 120.

[340] Cf. J. WEISS, *Evangelien*[2] 407.

[341] Cf. H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 3.

[342] Cf. adiante, n. 2.3.

[343] Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 27.

[344] Cf. adiante, n. 232.2.

porém, não se apercebeu de que o escopo destes versículos excede aquela função. Com efeito, o seu escopo primário é o de, segundo o esquema da anunciação escrupulosamente seguido, fornecer um sinal, como penhor das palavras do mensageiro divino. Que tal é o escopo primário confirma-o a formulação do princípio de que a Deus nada é impossível e a implícita alusão a Isaac. Portanto, a referência à gravidez de Isabel não é um simples agrafo redaccional mas um elemento integrante da anunciação a Maria, exigido pelo próprio esquema, como o patenteia o lugar exacto que ocupa no esquema. Não se trata de uma soldadura superficial, mas de um elo estrutural, não sendo, por isso, possível extrair os vv. 36 e 37, sem abrir uma fenda na própria estrutura da anunciação a Maria [345]. Por outro lado, se o seu escopo primário fosse o de agrafar redaccionalmente as duas anunciações, não se compreende o relevo dado à dimensão semiológica da gravidez de Isabel, dum modo particular, com a alusão ao Génese. Além disso, uma vez mais, teríamos de atribuir ao interpolador-redactor o papel mágico de preencher a lacuna incompreensívelmente deixada pelo autor.

A exclusão dos vv. 36 e 37 implica, além disso, a supressão da referência ao sexto mês, do v. 26, privando-se a lenda de qualquer coordenada temporal, caso único entre as cinco presumíveis lendas de Lc 1-2. Além disso, parece altamente inverosímil que uma lenda judaica independente (!), sobre o anúncio do nascimento do Messias escatológico, omita a importante coordenada temporal. Ou tê-la-á Lucas substituído pela referência ao sexto mês? Nesse caso, teria substituído também o sinal original (qual?) dos vv. 36 e 37 pela referência à gravidez de Isabel. Que coisa impede continuar a conjecturar que Lucas tenha substituído outros elementos ou tenha refundido totalmente os materiais tradicionais, por exemplo, segundo o princípio da síncrese?

Com segurança, o único que podemos concluir é que a forma actual não permite riscar os vv. 36 e 37, nem a coordenada temporal do v. 26, seguindo-se que o nexo com a história de João é estrutural. De onde se segue, ainda, que esta não pôde ser a forma nem a estrutura de uma anunciação autónoma a Maria. Este resultado é absolutamente congruente com a mencionada técnica literária de Lucas e com a tese de G. Erdmann, segundo a qual, o estilo

---

[345] De parecer semelhante: H. SAHLIN, *Der Messias* 138s.

de Lc 1-2 não é popular, mas elevadamente literário [346]. À sua composição presidiu o princípio literário da síncrese [347].

O segundo agrafo, extraído por M. Dibelius, foi a menção de José, no v. 27. M. Dibelius fê-lo, porém, sem se aperceber dos graves incovenientes de tal expurgação: 1) não é possível documentar a tradição da filiação davídica de Maria, em período tão recuado, e em ambientes judeo-cristãos. Historicamente, o recurso à filiação davídica de Maria constata-se como tentativa helenista recente [348]. Pois, o cristianismo helenista não compreendia o valor sócio-legal judaico da filiação adoptiva. No judaísmo, pelo contrário, a linhagem da mãe não tinha valor genealógico, a não ser em caso de bastardia. Não é, pois, de esperar do judeo-cristianismo semelhante ambiguidade [349]. 2) É altamente inverosímil, literária e históricamente, que Lucas tivesse substituído Maria por José, como elo genealógico. Não se explica que a expressão « da casa de David » (v. 27), sendo, na lenda original, um aposto do nome de Maria, passasse, inadvertidamente, a ser um aposto do nome de José. Todavia, é igualmente inexplicável que Lucas o tivesse feito conscientemente, substituindo assim a tradição judeo-cristã da filiação davídica de Maria, mais congruente com a sua mentalidade helenista do que com a mentalidade judaica, pela filiação davídica adoptiva, através de José. De Lucas, seria mais verosímil esperar o contrário, como, mais tarde, se verifica no helenismo [350]. 3) É altamente inverosímil que, no judeo-cristianismo, surgisse a ideia do nascimento do Messias fora do contexto matrimonial. Tal ideia não só não teria qualquer explicação na Lei, nos usos e costumes e na mentalidade judaicos, mas nem sequer seria postulada por quarquer modelo do mundo judaico ou pagão. Segundo M. Dibelius, é o próprio paganismo a fornecer a solução ao problema da inserção de José na lenda [351].

---

[346] Cf. G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 9.

[347] Cf. atrás, n. 211.4.

[348] Cf. C. BURGER, *Jesus* 133, conferir ainda p. 40. Cf. atrás, n. 211.4, sobretudo, nota 208.

[349] Cf. atrás, n. 211.4.

[350] Cf. C. BURGER, *Jesus* 133. Opõe-se rotundamente à supressão da menção de José. « Die Notiz ἐξ οἴκου Δαυίδ ist von dem Namen Joseph nicht zu trennen ». Cf. F. HAHN, *Hoheitstitel*[3] 276: « die Beziehung von ἐξ οἴκου Δαυίδ auf Joseph, und zwar ihn allein, ist völlig eindeutig ».

[351] Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 44-49.

Atendendo às observações anteriores, resulta absolutamente inconcebível, como ideia judeo-cristã, o nascimento do Messias fora de todo o contexto matrimonial [352]. Além disso, sob a pressuposição da conceição virginal, a filiação davídica, através de José, é absolutamente congruente com a mentalidade judaica [353] e a questão de Maria explica-se, através do esquema veterotestamentário [354], evidentemente inadequado para exprimir sem incoerências aquele motivo [355].

Em SUMA, a opinião de H. Gressmann e de M. Dibelius sobre a lenda autónoma de Lc 1,26-38 só foi possível minimizando e ignorando a elaboração redaccional de Lucas, desconhecendo a estrutura fundamental da actual forma literária e recorrendo a uma noção muito vaga de « lenda ». Define-se, além disso, a narrativa de « lenda » original da conceição virginal depois de reconhecer que o tema central é o pensamento dogmático da messianidade de Jesus e que aquela apenas desempenha uma função semiológica, sem advertir que a motivação semiológica é insuficiente para explicar a génese de semelhante motivo [356].

---

[352] Opõem-se expressamente à expurgação da menção de José do v. 27: G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 51s; F. HAHN, *Hoheitstitel*³ 276 (« diese Argumente schlagen nicht durch »); H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 83, nota 4 (« unbeweisbar und unnötig »); C. BURGER, *Jesus* 133 (« kaum akzeptabel »).

[353] Cf. atrás, n. 211.4.

[354] Cf. atrás, n. 211.4.

[355] Os restantes argumentos de H. Gressmann e de M. Dibelius a favor da autonomia das diversas lendas são aparentes ou explicam-se diversamente. a) Uso de μέγας (Lc 1,15.32): geralmente acha-se injustificada a conclusão de M. Dibelius (cf. G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 51; H. SAHLIN, *Der Messias* 113s; H. GESE, *Natus ex Virgine*, in *Probleme biblischer Theologie* [München 1971] 75, nota 7; E. BAMMEL, *The Baptist in early Christian Tradition*, in *NTS* 18 [1971/72] 108; W. WINK, *John the Baptist in the Gospel tradition* = MSSNTS 7 [Cambridge 1968] 69). b) Imagem autónoma de João (cf. adiante o exc.: *narrativa baptista*). c) Imagem judaica do Messias (Lc 1,26-38) — imagem helenista de Jesus (Lc 2,11). Esta última é para muitos autores igualmente judaica (Cf. G. ERDMANN, *op. cit.* 17-19; H. SAHLIN, *op. cit.* 214-218; P. WINTER, *On the margin of Luke I-II*, in *StTh* 12 [1958] 106; H.H. OLIVER, *The Lucan birth stories and the purpose of Luke-Acts*, in *NTS* 10 [1963/64] 322s). d) Outros pormenores, como as designações « os genitores », etc., são objecções aparentes (cf. atrás, n. 211.4). Indicam, no máximo, que Lucas se serve de materiais heterogéneos. Atendendo, porém, aos resultados da actual *Redaktionsgeschichte* indicam simplesmente que Lucas escreve descontraidamente sem qualquer obsessão pelo motivo da conceição virginal.

[356] Opõem-se expressamente à autonomia de Lc 1,26-38 como lenda independente: G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 50-53 (« Dann lag aber für Lk 1,25ff. keine

Mérito especial de H. Gressmann foi o de acentuar a pressuposição da conceição virginal, em Lc 1,26-38 e o carácter indubitavelmente judaico, desta passagem. M. Dibelius, por sua vez, teve o mérito de reconhecer, com a crítica moderada, a inexistência de qualquer reminiscência teogâmica ou de uma noção de filiação divina física, em Lc 1,35; sublinhando que, Lc 1,26-38, em nada supera as fronteiras da mentalidade estrictamente judeo-cristã. Tal só nos permite situar a conceição virginal nos ambientes judeo-cristãos de mentalidade fortemente tradicionalista, de onde Lucas recebeu os materiais utilizados na composição da anunciação a Maria. Nada nos conduz, com segurança, ao judeo-cristianismo helenista, como melhor se verá na crítica histórica.

* * *

22.3. *Balanço crítico*

A decomposição de Lc 1-2, proposta por R. Bultmann, H. Gressmann e M. Dibelius, não convence, dum modo particular acerca de Lc 1,26-38. Por um lado, este não é descomponível em subunidades, porque assente na pressuposição da conceição virginal (contra Bultmann); por outro lado, está estruturalmente entrelaçado com a história de João. A sua extracção comporta uma mutilação da estrutura. É inverosímil que a lenda andasse desprovida da coordenada temporal e do sinal, pois tais carências significam presença de duas falhas, mesmo a propósito, para o redactor agrafar estruturalmente a lenda à história de João. A extracção da menção de José (v. 27), levada a cabo por M. Dibelius, é literariamente desnecessária e historicamente absurda.

Portanto, a destrinça entre redacção e tradição é muito mais difícil do que o pensava a *Formgeschichte*. Esta, porém, teve o mérito de reafirmar, definitivamente, com H. Gressmann e com M. Dibelius, a originalidade absoluta da conceição virginal, em Lc

---

selbständige Legende in der Tradition vor», p. 52); F. DORNSEIFF, *Lukas, der Schriftsteller* 129-134 (designa a decomposição empreendida pela *Formgeschichte* de « Atomzertrümmerung » e atribui Lc 1 à pena de Lucas); H. SAHLIN, *Der Messias* 312-326 (« Jeder Versuch eine Dekomposition durchzuführen, muß scheitern », p. 318). Contra Dibelius, cf. *ibid.* 315-317 (« Die besprochenen, von Dibelius vorgenommenen Analysen sind also m.E. nichts als reine Hypothesen, die einerseits nicht einmal an sich glaubhaft gemacht werden können, andererseits nur neue Fragen erwecken », p. 317); C. BURGER, *Jesus* 132-135 (« Das Stück ist ein Werk des Evangelisten », p. 135).

1,26-38, passagem caracteristicamente judeo-cristã. Deixando, para mais tarde, o problema histórico, impõe-se, para já, sublinhar o presente resultado, coincidente com o resultado da análise ao criticismo literário: *a conceição virginal é parte integrante de uma narrativa profundamente judeo-cristã.*

R. Bultmann — à parte a sua crítica histórica da conceição virginal — situa a anunciação a Maria (Lc 1,26-33.38) no judeo-cristianismo não-helenista; H. Gressmann situa-a na Palestina e M. Dibelius reconhece o seu carácter tradicionalista, embora a situe no judeo-cristianismo helenista, por razões de crítica histórica. Segundo os dois últimos, a conceição virginal é um pressuposto, é a plataforma, na qual assenta a narração. Isto significa que este motivo é mais antigo do que a própria forma literária da narrativa. A ausência de quaisquer reminiscências pagãs (segundo M. Dibelius) significa que o motivo se encontra profundamente enraizado em círculos judeo-cristãos, que não vêem nele uma importação pagã nem uma ofensa às próprias convicções dogmáticas. Trata-se, não de uma afirmação da paternidade física de Deus, mas da afirmação semiológica da presença operante da omnipotência de Deus, na vinda do Messias.

* * *

2.3. Lc 1,26-38, NA PERSPECTIVA DA « HISTÓRIA DA REDACÇÃO »

Quase totalmente esquecida a tese de A. Harnack, sobre a autoria lucana de Lc 1-2 [357], após a segunda guerra mundial, predominava a opinião de que Lucas pouco ou nada tinha a ver com tal narrativa. Composição proto-lucana ou mosaico de lendas, tratava-se, em última análise, de um complexo originariamente sem parentesco algum com a tradição sinóptica (M e Q) [358]. Um corpo à parte, até em certa tensão com os próprios limites programáticos do evangelho, traçados por Lucas, nos prólogos da sua dupla obra (Lc 1,1-4 e Act 1,1s) [359]. Por essa razão, a pesquisa das suas fontes

---

357 Cf. atrás, n. 211.3.

358 Cf. P. WERNLE, *Syn. Frage* 102-107; A. JÜLICHER, *Einleitung*⁶ 318; W. G. KÜMMEL, *Einleitung*¹² 79. 82-84.

359 Cf. atrás, n. 211.3, A; H. CONZELMANN, *Die Mitte*⁴ 3s. 9, nota 2, e ainda

pouco ou nada implicava com a obra redaccional de Lucas. A exposição anterior evidencia a relativa facilidade com que cada investigador individuava as fontes do todo e mesmo de Lc 1,26-38.

Em 1954, H. CONZELMANN [360], em harmonia com tal opinião, prescinde logicamente de Lc 1-2 [361], ao querer individuar as linhas mestras do pensamento teológico lucano, segundo os princípios da nova corrente (*Redaktionsgeschichte*). Paralelamente ao aplauso de muitos [362], surgiu o protesto veemente de um bom número de autores contra o « exagero, parcialismo e esquematismo » [363] de H. Conzelmann. Chamou a atenção, de um modo particular, a dupla imagem de Lucas. Por um lado, um verdadeiro autor, com concepção

---

pp. 16. 197, nota 1; W. G. KÜMMEL, *op. cit.* 77-79. 82-84. Sobre a opinião contrária, cf. atrás, n. 2., nota 155.

[360] Cf. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit* (Tübingen 1954); id., *Die Apostelgeschichte* (Tübingen 1963). Sobre Conzelmann, cf. sobretudo: H. H. OLIVER, *The Lc birth stories,* in *NTS* 10 (1963/64) 202-226 (na p. 202, nota 2, elenco das recensões a Conzelmann); E. RASCO, *Hans Conzelmann y la 'Historia Salutis'. A proposito de 'Die Mitte der Zeit' y 'Die Apostelgeschichte',* in *Gr.* 46 (1965) 286-319; id., *Jesús y el Espiritu, Iglesia y 'Historia': Elementos para una lectura de Lucas,* in *Gr.* 56 (1975) 321-368.

[361] H. Conzelmann aduz ainda: a) que a restante obra lucana ignora os motivos principais de Lc 1-2: especial papel de Maria, o motivo da conceição virginal, o motivo da filiação davídica e o nascimento em Belém (cf. H. CONZELMANN, *Die Mitte* 160, dum modo especial a nota 1 e ainda na p. 4, nota 1); b) que certos temas de Lc 1-2 estão em contraste com a restante obra lucana: coordenadas geográficas de João e de Jesus (cf. *ibid.* 14); a concepção do reinado de Cristo (cf. *ibid.* 109); a imagem de João Baptista (cf. *ibid.* 12-21. 160). De onde se segue que os dois primeiros capítulos são totalmente irrelevantes para o estudo da teologia lucana (cf. *ibid.* 4, nota 1 e p. 9, nota 2).

[362] Cf. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* = KEK 3 (Göttingen 1968[6]) 88; E. GRÄSSER, *Das Problem der Parusieverzögerung in den syn. Evv. und in der Apg.* (Berlin 1956); S. SCHULZ, *Gottes Vorsehung bei Lukas,* in *ZNW* 54 (1963) 104-116; id., *Die Stunde der Botschaft* (Hamburg 1967). Cf., sobre o assunto, W. G. KÜMMEL, *Luc en accusation dans la théologie contemporaine,* in *EThL* 46 (1970) 95, nota 10 (Lit.).

[363] P. MINEAR, *Luke's use of the birth stories,* in *Studies in Luke-Acts* (Nashville 1966) 125. Dissentem ainda, entre outros: U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen 1961); H. FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (Münster 1965); W. C. ROBINSON, *Der Weg des Herrn* (Hamburg 1964); W. G. KÜMMEL, *Luc en accusation* (cf. a bibliografia elencada na p. 96, nota 11); id., « *Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes* » - *Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie des Lukasschriften,* in *Verborum Veritas* (Wuppertal 1970) 89-102.

teológica, linguagem e estilo próprios e, por outro lado, relativamente a Lc 1-2, um simples coleccionador de lendas, ou transmissor de tradições, em contraste com o seu próprio edifício ideológico.

H. H. OLIVER [364], W. B. TATUM [365] e P. MINEAR [366], ao porem à prova a tese do anterior, chegaram a uma conclusão diametralmente oposta. Em vez de irrelevância e de contradição, encontraram, na base de Lc 1-2, a mesma concepção teológica da restante obra lucana. É sobretudo significativo o facto de H. H. Oliver e de W. B. Tatum manterem em pé a periodização da história da salvação, proposta por H. Conzelmann. Pois bem, mesmo nesse caso, os dois primeiros capítulos comportam-se como um prólogo programático às linhas mestras da teologia lucana. Daqui segue-se que Lucas os concebeu e compôs com essa finalidade. Tal conclusão contrasta, porém, com a opinião predominante, subjacente a H. Conzelmann, segundo a qual, Lucas, em Lc 1-2, transmite fontes não assimiladas. Mais, dificulta imenso o discurso sobre as fontes, pois, a preocupação primária de Lucas não é a de transmitir fontes intactas, mas a de introduzir a sua visão teológica da história da salvação.

O surto investigativo, motivado por H. Conzelmann, modificou significativamente as perspectivas da pesquisa precedente; por isso, merece especial atenção, mesmo quando o objecto primário deste estudo é o motivo da conceição virginal. Efectivamente não é possível formular o estado da questão, sobre as fontes de Lc 1,26-38, sem atender simultaneamente: a) à funcionalidade teológica de Lc 1-2; b) às dimensões da linguagem e estilo de Lucas e c) ao tratamento lucano das fontes.

23.1. *Teologia lucana de Lc 1-2*

1. H. H. OLIVER constatou, imediatamente, que as coordenadas teológicas de Lc 1-2 assentavam numa trilogia caracteristicamente lucana: « Profeta do Altíssimo » (Lc 1,67), « Filho do Altíssimo » (1,32) e « Poder do Altíssimo » (1,35) [367]. a) *Profeta do Altíssimo.*

---

[364] Cf. H. H. OLIVER, *The Lucan birth stories,* in *NTS* 10 (1963/64) 202-226.

[365] Cf. W. B. TATUM, *The epoch of Israel,* in *NTS* 13 (1966/67) 184-195.

[366] Cf. P. MINEAR, *Luke's use* 111-130.

[367] Segundo a opinião corrente ὕψιστος seria um voc. lucano (cf. H. H. OLIVER, *The Lc. birth stories* 215, nota 6; cf. ainda R. MORGENTHALER, *Statistik* 152).

A caracterização de João Baptista, em Lc 1, como precursor de Jesus, não difere da figura delineada em Lc 3 e em Lc 16,16. Lucas simplesmente não repete, nestas últimas passagens, o que já explicou em Lc 1. Para Lucas, João é certamente uma figura profética da época de Israel, cuja função é a de preparar a vinda imediata do Messias [368]. b) *Filho do Altíssimo.* A caracterização de Jesus, em Lc 1-2, também é caracteristicamente lucana, como o patenteiam os títulos aplicados a Jesus, o universalismo da salvação, a centralidade de Jerusalém e do templo e, ainda, o nexo com a história universal [369]. c) *Poder do Altíssimo.* Uma flagrante coincidência verifica-se na noção e função do Espírito Santo. « O papel do Espírito, nas histórias da natividade, recorda o papel do Espírito na história da Igreja, segundo os Actos. Esta impressão é, sem dúvida, uma criação intencional de Lucas » [370].

Portanto, da presença maciça da teologia lucana, em Lc 1-2, « dever-se-ia conceder, pelo menos, que as histórias estão em função do escopo de Lucas e que só, por esse motivo, aí foram inseridas » [371].

2. Para W. B. TATUM [372], o tema do Espírito Santo — levemente tocado pelo anterior — é, na verdade, a chave da teologia, quer de Lc 1-2, quer da restante obra lucana. É a medula espinal da história da salvação, o elemento que explica a sua continuidade e descontinuidade. Pois bem, a acurada análise de tal motivo, em Lc 1-2, revela que estes capítulos foram concebidos como parte integrante da obra lucana, para caracterizar a « época de Israel » e para pôr em relevo a continuidade da história da salvação, na passagem deste período ao período seguinte do « meio do tempo ». Contrariamente à opinião de H. Conzelmann, as figuras de João e de Jesus, embora caracterizadas em relação ao mesmo Espírito, aparecem bem destacadas uma da outra, tal como sucede no resto da obra lucana. Com efeito, João é caracterizado, veterotestamentariamente, em relação ao Espírito profético que o enche, desde o ventre materno e o impele à actuação profética. Jesus, pelo contrário, não

---

368 Cf. H. H. OLIVER, *art. cit.* 217s.

369 Cf. *ibid.* 219-224.

370 *Ibid.* 224. Já H. v. BAER, *Der Hl. Geist* 54, constatava que o motivo do Espírito Santo em Lc 1-2 é lucano.

371 H. H. OLIVER, *art. cit.* 226.

372 Cf. W. B. TATUM, *The epoch of Israel* 184-195.

é referido ao Espírito profético, mas ao Espírito criador que o suscita no seio virginal de Maria, como Filho do Altíssimo, como inaugurador da *nova* época da salvação. Esta nova relação ao Espírito Santo é posta em evidência no evangelho, onde o Espírito não aparece como uma força externa, mas como um elemento constituinte da messianidade de Jesus [373].

Portanto, os dois primeiros capítulos de Lucas, em vez de serem irrelevantes, ou de contradizerem as linhas mestras da teologia lucana, foram escritos segundo a mesma perspectiva e com o escopo bem preciso de caracterizar a época de Israel, como « período de preparação » [374] do « meio do tempo » que começa a raiar com o nascimento de Jesus, segundo o princípio da continuidade na descontinuidade [375].

3. P. MINEAR começa por denunciar o « exagero, parcialismo e esquematismo » [376] de H. Conzelmann, pois que, a periodização da história da salvação, em três épocas, não é uma característica de Lucas, mas uma propriedade inerente à própria história da salvação [377]. Segundo P. Minear, a tese daquele só foi possível « ignorando ou rejeitando o testemunho fornecido pela narrativa da infância » [378] e praticando uma exegese tendenciosa das passagens chaves: Lc 16,16 [379]; 4,21; 22,35s [380]. Tal só se explica menosprezando

---

373 Cf. *ibid.* 190s. Cf., ainda, E. SCHWEIZER, *ThWNT* VI, s.v. πνεῦμα, 402. Segundo Tatum (*l. cit.*) o adj. πλήρης (Lc 4,1) dito de Cristo exprime uma relação mais íntima e permanente entre Jesus e o Espírito do que as formas de πληρόω usadas em Lc 1-2 relativamente a João (Lc 1,15), a Isabel (1,41) e a Zacarias (1,67).

374 W.B. TATUM, *The epoch of Israel* 193.

375 Cf. *l. cit.*

376 P. MINEAR, *Luke's use* 125 (cf. 111-130).

377 Cf. *ibid.* 125.

378 *Ibid.* 124.

379 Cf. *ibid.* 122: « It must be said that rarely has a scholar placed so much weight on so dubious an interpretation of so difficult a logion. For him this logion determines the lines of exegesis and, in fact, the whole schematization of Luke's view of redemptive history. Strangely enough, he does not raise the question of the source for 16:16, he does not trace the *Formgeschichte* or the *Redaktiongeschichte* of this key verse; he does not relate it to its strange setting in Luke (the controversy with the Pharisees in vss. 14.15, and the bearing upon divorce in vs. 18); he does not consider possible implications of the various syntactical problems. No — this verse achieves a quite unique status in Conzelmann's mind, invulnerable, and undebatable ». De modo semelhante: W.G. KÜMMEL, *Das Gesetz und die Propheten* 90; id., *Luc en accusation* 102s (Lit. na p. 102, nota 47); W. WINK, *The Baptist* 51-55; E. BAMMEL, *John the Baptist* 105-107; H. FLENDER, *Heil und Geschichte*

o carácter profundamente lucano da linguagem, do estilo e da teologia dos capítulos em questão. Lc 1-2 está, com efeito, enquadrado na concepção teológica geral da obra lucana, que P. Minear, sob sugestão de P. SCHUBERT [381], caracteriza de « teologia da consumação do tempo » (« theology of time fulfillment ») [382], à qual serve de autêntico prólogo.

P. Minear demonstra como os elementos e motivos deste prólogo introduzem temas ou momentos da história posterior, como, aliás, já Conzelmann reconhecera, relativamente a certos pontos [383]. A própria conceição virginal introduz o filão semiológico que acompanha toda a obra de Lucas até ao pentecostes, verdadeiro « nascimento virginal » da Igreja [384]. Deste modo, a conceição virginal não aparece como corpo estranho, mas como primeiro elo de uma cadeia cuja função é a de pôr em relevo o desenrolar da história, não segundo o concatenamento rigoroso da causalidade terrena, mas segundo o plano de Deus.

4. Em suma, os autores mencionados, ao submeterem a tese de H. Conzelmann a uma acurada crítica objectiva descobriram que

---

112s; W. C. ROBINSON, *Der Weg des Herrn* (Hamburg 1964); H. C. WAETJEN, Rec. a Robinson, *Der Weg des Herrn,* in *JBL* 84 (1965) 300s; E. RASCO, *Jesús y el Espiritu* 357, nota 135.

380 Cf. P. MINEAR, *Luke's use* 124; id., *A note on Luke 22,36,* in *NovTest* 7 (1964) 128-134.

381 Cf. P. SCHUBERT, *Luke 24,* 178s. Para P. Schubert a teologia de Lucas poder-se-ia caracterizar: « the proof-from-prophecy theology » que segundo ele « is a dominant feature of the literary of the Gospel as a whole », sem excluir Lc 1-2: « this interest pervades the infancy stories of chapters 1 and 2 » (*ibid.* 179).

382 P. MINEAR, *Luke's use* 120.

383 H. Conzelmann reconhece os seguintes pontos de contacto entre Lc 1-2 e a restante obra lucana: a) a ausência do motivo da pré-existência (cf. H. CONZELMANN, *Die Mitte* 160); b) a concordância entre Lc 1,80 e 3,3-20 a respeito da estadia de João no deserto: « es ist ein gewichtiges Argument für die Zugehörigkeit der Vorgeschichte zum ursprünglichen Bestand des Evangeliums » (*ibid.* 12, nota 1); c) alusões da narrativa da paixão às narrativas da infância. Segundo Conzelmann é do estilo lucano « daß der typologische Sinn andeutender Stellen an späterem Orte ausgewertet wird, ohne daß ausdrücklich auf die frühere Stelle verwiesen wird. Die Anspielungen sollen für sich selber sprechen ». Ora bem, constata Conzelmann « zwischen dieser [Vorgeschichte] und der Passion bestehen ja reichliche Beziehungen: 2,7 — 22,11; 2,14 — 19,38; 2,38 — 23,51 » (*ibid.* 68, nota 5). Apesar desses contactos « wir sehen ... von der Behandlung derselben ab, da sie in mancher Beziehung eine gesonderte Bearbeitung verlangt », em virtude das discordâncias e contrastes detectados (*ibid.* 12, nota 1).

384 Cf. P. MINEAR, *Luke's use* 129s.

Lc 1-2 só se explica como prólogo aos grandes temas teológicos de Lucas. O cunho de Lucas, nestes dois capítulos é de tal modo indelével que impede qualquer discurso fácil sobre uma peça proto-lucana não assimilada ou sobre um mosaico de lendas heterogéneas, facilmente individuáveis. Significa isto que a pesquisa das fontes é muito mais árdua do que se pressupunha, pois Lc 1-2 é, primariamente, uma peça literária, concebida e redigida por Lucas, não com a intenção de transmitir materiais da tradição, mas com o escopo de introduzir a sua concepção teológica. Para o efeito, serviu-se de materiais elaborados segundo uma técnica cujo conhecimento é um requisito preliminar, imprescindível à individuação daqueles. Para compreender a importância das técnicas de expressão, basta recordar a hipótese de G. Erdmann o qual, da síncrese, faz derivar o próprio motivo da conceição virginal [385].

* * *

23.2. *Linguagem e estilo lucanos em Lc 1-2*

As correntes precedentes propugnaram a existência de um escrito proto-lucano, a composição sincrítica ou a formação de um mosaico de lendas, sem se interrogarem sobre a teologia lucana ou sobre o vocabulário e estilo lucanos de Lc 1-2. Isto, apesar dos estudos de A. PLUMMER [386], A. v. HARNACK e H. ZIMMERMANN [387]. No entanto, é para o vocabulário que M. Dibelius apela, quando pretende situar Lc 1,26-38 em círculos judeo-cristãos helenistas [388]. Causa impressão a leitura da vasta e minuciosa análise exegético-histórica de H. Sahlin [389], sem a mínima questão sobre o vocabulário, estilo e teologia de Lucas, apesar da sua hipótese sobre o Proto-Lucas. Vítimas da mesma omissão são H. Conzelmann [390] e P. Winter [391], os quais, porém, tiveram o mérito de ocasionar um significativo surto analítico.

1. *Vocabulário lucano em Lc 1-2.* Sobre o vocabulário, além dos autores da passagem de século, acima referidos, são importan-

---

[385] Cf. atrás, n. 212.2.

[386] Cf. A. PLUMMER, *Comm. on Luke* (Edinburgh 1922²) LIX-LXX.

[387] Cf. atrás, n. 211.3, B.

[388] Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 27.

[389] Cf. H. SAHLIN, *Der Messias* (Uppsala 1945).

[390] Cf. atrás, n. 2.3.

[391] Cf. adiante, n. 233.3, notas 457, 458, 460, 461, nas quais se encontram elencados os seus diversos artigos.

tes os estudos actuais de R. MORGENTHALER[392] e de P. MINEAR[393]. Especialmente significativos são os resultados estatísticos do primeiro: a) em Lc 2,1-20 — analisado à maneira de prova — encontra 25 dos 62 vocábulos preferidos pelo evangelho, dos quais, 19 são vocábulos preferidos pelos Actos. Além disso, aparecem as formas preferidas: αὐτόν, αὐτούς e εἶναι[394]. b) Em Lc 1-2, aparecem 46 dos 62 vocábulos preferidos pelo evangelho, « muitos dos quais, entre eles os mais tipicamente lucanos, de modo muito marcado »[395]. Dos 16 que não aparecem, três também não aparecem nos Actos e dez muito raramente[396]. Das 71 palavras preferidas pelos Actos, aparecem 24 em Lc 1-2, de entre as quais, cinco são das mais preferidas em ambas as partes (εἰς, κατά, λόγος, πνεῦμα, χάρις)[397]. Dez, daquelas 71, nem no evangelho se encontram. É significativo que, em Lc 1-2 e em Lc 24 — fontes especiais de Lucas — a presença dos vocábulos mais preferidos por Lucas é maciça (« besonders stark »)[398].

De tais premissas, R. Morgenthaler e P. Minear não querem tirar conclusões absolutas; todavia, subtraem todo o fundamento à hipótese da inautenticidade de Lc 1-2 ou de qualquer das suas partes[399], em plena concordância com A. Plummer, P. Wernle[400], A. v. Harnack, H. Zimmermann. Principalmente o facto de o vocabulário preferido por Lucas aparecer, de modo mais consistente, no *Sondergut* significa que, em Lc 1-2, Lucas tratou as fontes, com maior liberdade.

2. *Estilo de Lc 1-2 — estilo de Lucas.* Um dos argumentos mais antigos e mais insistentemente aduzidos contra a autoria lucana é a brusca quebra de estilo entre o proémio (Lc 1,1-4) e a subsequente narrativa da infância; aquele, em grego admiravelmente castiço e, esta, numa linguagem tão « deselegante e agramatical » que

---

392 Cf. R. MORGENTHALER, *Die Lukanische Geschichtschreibung als Zeugnis* I-II (Zürich 1949); id., *Statistische Beobachtungen am Wortschatz des NT,* in *ThZ* 11 (1955) 97-114; id., *Statistik des ntl. Wortschatzes* (Frankfurt 1958).

393 Cf. P. MINEAR, *Luke's use* 111-130.

394 Cf. R. MORGENTHALER, *Statistik* 62; id., *Stat. Beobachtungen* 110s.

395 R. MORGENTHALER, *Statistik* 62.

396 Cf. *ibid.* 51s.

397 Cf. *ibid.* 52.

398 Cf. *l. cit.*

399 Cf. *ibid.* 51s. 62s; id., *Stat. Beobachtungen* 113s; P. MINEAR, *Luke's use* 113.

400 Cf. P. WERNLE, *Syn. Frage* 102-107.

aos ouvidos de um heleno deveria soar de maneira « monstruosa e bárbara ». Enfim, simplesmente inadmissível como fruto da pena de um estilista da categoria de Lucas o qual, após quatro versículos em grego clássico, não se podia degradar daquela maneira [401].

a) N. Turner recorda a P. Winter que classificar de « mau » o grego de Lc 1-2 é questão de opinião. Exagero inadmissível é, porém, o contraste apontado entre a linguagem destes capítulos e restante obra lucana, como se toda ela estivesse redigida em grego clássico ou como se, em Lucas-Actos, não abundassem semitismos, como, por ex., ἀνήρ em vez de τις (40 vezes) [402]. Segundo D. E. Haenchen, o proémio é um caso excepcional, do qual não é possível tirar semelhantes conclusões, porque redigido segundo uma técnica convencional, segundo modelos acessíveis a qualquer pessoa medianamente culta [403]. Além disso, nem o proémio é tão clássico como se pensa [404].

b) Da análise estilística dos Actos, deduz-se que Lucas é um normal escritor da κοινή, capaz de escrever a linguagem popular, com um certo verniz [405]. De nenhum modo, aquele estilista fora de classe que muitos imaginaram, a partir de Lc 1,1-4. Haenchen constata, ainda, que nem se pode falar de um estilo peculiar lucano, mas, apenas, de vocábulos e de expressões da preferência de Lucas [406].

c) Quanto ao uso constante de semitismos, Haenchen afirma que quem não estiver habituado à linguagem dos LXX « não poucas vezes terá de abanar a cabeça, ao ler o grego dos Actos dos

---

401 Cf. P. WINTER, *Some observations on the language in the birth and infancy stories of the third Gospel*, in *NTS* 1 (1954/55) 112.

402 Cf. N. TURNER, *The relation of Luke I and II to Hebraic sources and the rest of Luke-Acts*, in *NTS* 2 (1955/56) 100s. Cf. M. BLACK, *An Aramaic approach to the Gospels and Acts* (Oxford 1954²) 250.

403 Cf. D. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen 1968⁶) 68; id., *Der Weg Jesu* (Berlin 1968²) 1-4; F. BLASS, *Philology of the Gospel* (London 1898) 7-11.

404 Cf. E. HAENCHEN, *Apg.* 68: « Außerdem haben Blass und Cadbury gezeigt, daß selbst dieser Prolog sprachlich nicht unanfechtbar ist ». Seguem-se reparos ao uso de ἐπειδήπερ — ao qual geralmente precede a oração principal — πεπληροφορημένων (o sentido seria mais claro com πληρωθέντων) e καθώς (que *D* substitui por καθά, partícula mais clássica). Cf. F. BLASS, *op. cit.* 7-20; H. J. CADBURY, *Beg.* II 489-510.

405 Cf. E. HAENCHEN, *Apg.* 69; L. RADERMACHER, *Ntl. Grammatik* (Tübingen 1925²) 25.

406 Cf. E. HAENCHEN, *Apg.* 69.

Apóstolos »[407]. N. Turner descobre semelhante tendência hebraizante uniformemente distribuída por toda a obra lucana, não sendo, por isso, lógico postular uma fonte escrita para Lc 1-2 e atribuir os semitismos de Lucas-Actos ao próprio Lucas[408]. O facto é que as mesmas características estilísticas hebraizantes, dos dois primeiros capítulos, se encontram por toda a parte; demonstra-o N. Turner, através de uma minuciosa análise comparativa[409], da qual conclui que o colorido semítico daqueles capítulos não se deve a uma tradução, nem a uma imitação intencional, mas, em grande parte, à linguagem habitual de Lucas[410].

d) Segundo a análise de H. F. SPARKS, trata-se essencialmente — como o confirma Haenchen — de uma linguagem septuagintalista[411]: 1) Lucas cita o AT pelos LXX; 2) dá aos nomes próprios

---

[407] *L. cit.*

[408] Cf. N. TURNER, *The relation* 163.

[409] N. Turner primeiramente faz ver como as expressões tidas por P. Winter como « inconsistent with the genius of Greek » (P. WINTER, *Some observations* 112) e por isso incompatíveis com o estilo de Lucas se encontram na verdade esparsas por toda a sua obra: a) ἐγένετο ἐν τῷ (com acc. e inf.) 22 vezes; b) πορεύεσθαι (comportamento moral) 6 vezes; c) φωνῇ ... εἰς τὰ ὦτα, 3 vezes; d) ἐννεύειν seguido de τὸ τί ἂν θέλοι semelhante ao hebraísmo διαλόγισμος ... τὸ τίς ἂν εἴη usado em Lc 9,46 e sob formas semelhantes mais 7 vezes em Lucas-Actos; e) ποιεῖν ἔλεος μετά aparece também em Lc 10,37; f) ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι não torna a aparecer, mas aparece πληροῦν com ἡμέραι em Act 9,23 (cf. N. TURNER, *The relation* 103). Em segundo lugar elenca uma nutrida série de peculiaridades estilístico-sintácticas uniformemente distribuídas por toda a obra: uso da parataxe, da posição inicial do verbo, de pronomes pessoais, de preposições depois dos verbos declarativos, de ἰδού, de ὅτι recitativo, de τοῦ com infinitivo, de ἀναστάς, -άντες, de ἀπὸ τοῦ νῦν, de ἐγένετο com verbos finitos, de ἐν τῷ com infinitivo, de ἐνώπιον, de ἀποκριθεὶς εἶπεν (λέγει, etc), de λέγων, -οντες, de αὐτος ὁ; a omissão do artigo definido antes do genitivo; o uso de particípios em perífrases, o uso de ῥῆμα no sentido de « res »; o uso de τί ὅτι por τί ἐστιν ὅτι; o constante uso de καί e δέ (cf. N. TURNER, *art. cit.* 103-108). Sobre o mesmo assunto, cf. A. PLUMMER, *Comm. on Luke* LI-LXX; P. MINEAR, *Luke's use* 114; F. NEIRYNCK, *La matière marcienne dans l'évangile de Luc,* in *BETbL* 32, 179-193.

[410] Cf. N. TURNER, *The relation* 109 (« his own language »).

[411] Cf. H. F. SPARKS, *The semitisms of St. Luke's Gospel,* in *JThS* 44 (1943) 129-138). Cf., ainda, id., *The semitisms of Acts,* in *JThS* NS 1 (1950) 16-28; E. HAENCHEN, *Apg.* 66. 69: « Er ließ die Apostel eine 'heilige Sprache' sprechen ... Lukas hat dieses Mittel [LXX] mit genauer Überlegung benutzt » (*ibid.* 66). Na nota 8 da p. 66 lemos ainda: « E. Jacquier (*Les Actes des Apôtres, Études Bibliques,* Paris 1926), CXCII: 'Er hat in dem geschrieben, was man "die heilige prosa" nennen kann, in Nachahmung des LXX-Stils'. Aber auch De Zwaan (*The use of*

a forma septuagintalista; 3) o seu vocabulário característico explica-se largamente a partir dos LXX; 4) grande percentagem das suas expressões características encontram paralelismos nos LXX; 5) por vezes, reproduz Marcos, servindo-se da linguagem septuagintalista. A linguagem de Lc 1-2 não constitui excepção alguma, visto que, « o seu vocabulário e fraseologia » [412] são, também, caracteristicamente septuagintalistas [413]. Mesmo, na hipótese improvável, de Lc 1-2 ser a tradução de uma fonte hebraica — « não existem vestígios aramaicos » [414] — o tradutor (Lucas ou outro) « estava a traduzir, sem afastar a vista do texto dos LXX », precisa Sparks [415], para acentuar que os seus semitismos são, em última análise, septuagintalismos. Isto é, os semitismos de Lc 1-2 não postulam necessariamente uma fonte escrita hebraica, porque se explicam, em grande parte, através da linguagem septuagintalista de Lucas.

e) Já G. H. Box, em 1905, chamara a atenção para uma característica estilística de Lucas, a estrutura narrativa em cenas dramáticas [416]. Décadas depois, Haenchen descobre a mesma caracterís-

---

the Greek language in Acts, Beg. II 30-65), 53 warnt davor, *sacred prose* und Übersetzungsgriechisch zu verwechseln » (E. Haenchen, *Apg.* 66, nota 8). M. Black (*An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*³ 155s) ocupando-se dos hinos de Lc 1-2 admite « that Luke can write an excellent ' pastiche of Septuagintal Greek ' » (*ibid.* 155). Por isso, o facto dos referidos hinos serem « thoroughly Semitic » não significa que sejam « necessarily translations » (*ibid.* 272); provavelmente o tradutor-autor deitou mão dos LXX como « aid » (*ibid.* 156).

412 H. F. D. Sparks, *The semitisms of Luke* 136.

413 Cf. *ibid.* 135s. São numerosos os autores que defendem o estilo septuagintalista de Lc 1-2: A. Plummer, *Comm. on Luke,* XLV; P. Wernle, *Syn. Frage* 102; A. v. Harnack, *Magnificat* 547, nota 3; H. Zimmermann, *EvLk 1-2,* 250-263; G. Erdmann, *Vorgeschichten* 10. 34; N. Turner, *The relation* 101-103; R. McL. Wilson, *Some recent Studies* 252; W. G. Kümmel, *Einleitung*¹² 85; P. Schubert, *Luke 24,* 169, nota 14; H. Räisänen, *Mutter Jesu* 79. P. Winter refere ainda Feine, Dalman, Wellhausen, Moulton e Burkitt (cf. P. Winter, *Some observations* 119).

414 H. F. D. Sparks, *The semitisms of Luke* 135.

415 *Ibid.* 136. Semelhante é a conclusão de N. Turner, *The relation* 101-103, embora conceda a Winter a existência de pormenores não-septuagintalistas, nomeadamente em citações ou alusões do AT, cf. Lc 1,7 (= Gen 18,11); Lc 1,17 (= Mal 5,24 [4,5]); Lc 1,37 (= Gen 18,14). Contudo tais divergências em vez de confirmarem a tese de Winter, segundo a qual as citações ou alusões do AT dependem directamente do texto hebraico e não dos LXX, conduzem Turner à simples conclusão de que « St. Luke's Greek Bible cannot have been quite the same as ours » (*ibid.* 101).

416 Cf. G. H. Box, *Narr. of Nativity* 96.

tica — para H. H. OLIVER[417] o maior contributo de Haenchen à tese de Conzelmann — nos Actos. Lucas trata os temas teológicos da época, não de modo sistemático, mas servindo-se da « técnica da cenografia dramática »[418], que Haenchen crê ser o método mais apropriado ao seu estilo edificante; com efeito, « ele tinha de apresentar aos leitores a história em histórias. Tudo o que Lucas sabia, ou pretendia saber, sobre o tempo apostólico tinha de o traduzir em linguagem plástica, em cenas dramáticas »[419]. H. H. Oliver crê encontrar o mesmo cunho estilístico, tanto no evangelho como em Lc 1-2, reforçando, assim, a ideia da uniformidade estilística entre os dois primeiros capítulos e a restante obra lcana[420].

f) P. Minear refere uma nova característica de Lucas, inegavelmente presente em Lc 1-2, « a lei da duplicidade » (« das Zweiheitsgesetz »), descoberta e analisada por R. Morgenthaler[421]. Este, refere Minear, isolou várias formas de « duplicação », tais « como a duplicação de palavras, sentenças e secções »[422]. Atingem o número onze os tipos de paralelismos lucanos, detectados em Lc 1-2, por Morgenthaler, ao longo do seu estudo e copilados por P. Minear, no citado artigo[423].

g) P. Minear[424] compila, ainda, uma série de oito centros de atenção, típicos do estilo lucano, frequentemente, embora dispersamente, apontados por este ou por aquele investigador. Enunciamo-los, apenas: 1) tendência historiográfica. 2) Predilecção por diálogos, citações e hinos usados à guisa de introdução programática. 3) Interesse generalizado pelo tema eclesiológico. 4) O fascínio pela vida e valores litúrgicos do povo. 5) Apreço por epifanias e anjos. 6) O relevo dado ao tema do adimplemento das promessas de Deus. 7) A atenção e relevo conferidos à resposta humana dada ao adimplemento divino das promessas. 8) O marcado interesse pela variedade dos motivos cristológicos, sem discriminação ou sistematização dos títulos ou figuras cristológicas.

---

417 Cf. H. H. OLIVER, *The Lc. birth stories* 204.

418 E. HAENCHEN, *Apg.* 96, cf. também p. 81.

419 *Ibid.* 93.

420 Cf. H. H. OLIVER, *art. cit.* 226, cf. também p. 204. Cf. W. B. TATUM, *The epoch of Israel* 193, nota 2.

421 Cf. R. MORGENTHALER, *Die luk. Geschichtsschreibung* I-II (Zürich 1949).

422 P. MINEAR, *Luke's use* 114.

423 Cf. *ibid.* 114s.

424 Cf. *ibid.* 115-118.

h) Em suma, a uniformidade estilística, entre Lc 1-2 e o resto da obra lucana[425], é sinal evidente e inegável de comum autoria. Lamentavelmente, as correntes do passado omitiram qualquer análise estilística comparativa; por isso, contrapuseram aqueles capítulos ao resto da obra lucana, em virtude da sua linguagem semita, ignorando que o semitismo é uma constante do estilo de Lucas; por isso, descompuseram Lc 1-2 em unidades e subunidades, desconhecendo que a « duplicação » (« Zweigliedrigkeit ») e a cenografia são características primárias do estilo lucano.

3. Portanto, a análise comparativa da teologia, da linguagem e do estilo não deixam dúvidas sobre a autoria lucana. Não se trata, apenas, de uma colagem de lendas heterogéneas, em forma de mosaico, mas da composição de um verdadeiro e próprio prólogo à dupla obra lucana. A consistência do cunho literário lucano parece indicar que o seu objectivo primário foi, não o de recolher e transmitir à posteridade materiais tradicionais, mas o de introduzir as linhas mestras da sua teologia, servindo-se, para o efeito, da sua técnica de expressão, como o recurso ao septuagintalismo e à técnica cenográfica.

Semelhante resultado põe certamente em questão as precedentes hipóteses sobre a individuação concreta das fontes ou sobre a composição progressiva de Lc 1-2. Até que ponto é possível individuar as suas fontes?

* * *

23.3. *Individuação das fontes*

1. *Tratamento lucano das fontes*

Reconhece-se, unanimemente, que Lucas não produz uma obra de ficção literária, mas, reproduz materiais recolhidos da tradição. Seria, na verdade, inverosímil que, após o proémio (Lc 1,1-4), onde diz assentar em fontes, Lucas desse largas à pura ficção literária, motivado por interesses dogmático-edificantes, à luz, unicamente, da leitura septuagintalista do AT[426]. Já o próprio A. v. Harnack[427]

---

[425] A. Plummer conclui: « ... the peculiarities of Luke's style and diction ... run through our Gospel from end to end ... In the first two chapters they are perhaps somewhat more frequent then elsewhere » (A. PLUMMER, *Comm. on Luke,* LXIX).

[426] Cf. R. McL. WILSON, *Some recent studies* 251. Não despertou consenso a sugestão de M. D. GOULDER and M. L. SANDERSON, *St. Luke's Genesis,* in *JThS*

reconhecia, na relativa diferença linguística entre Lc 1-2 e a restante obra lucana, um sinal do uso de fontes (tradições) especiais.

Todavia, os autores em questão não manifestam grande optimismo, a respeito da sua individuação e reconstrução, pois que, no momento em que Lucas deixa de ser considerado um simples coleccionador e editor de materiais tradicionais, e adquire foros de verdadeiro autor, munido de uma técnica literária própria, ao serviço de uma teologia, torna-se imperioso interrogar-se, primeiramente, acerca do modo como costuma tratar as fontes. Neste capítulo, os autores são unânimes em reconhecer-lhe grande liberdade de acção. Basta ter presente o tratamento dado por Lucas aos materiais de Marcos e de Q, certamente com formas literárias estáveis e consagradas pela tradição. Pois bem, « Lucas reelaborou de tal maneira as suas fontes, estilisticamente, que não podemos reconstruí-las só a partir do seu texto ». Daí, Haenchen passa aos Actos: « Devemos admitir, que, nos Actos, não deve ter procedido diferentemente com as fontes usadas. Estilisticamente, nos Actos, não é possível reconhecer as fontes » [428]. Outros aplicam o mesmo princípio a Lc 1-2. Para Haenchen, Lucas serve-se evidentemente de materiais recolhidos na tradição, os quais, com certeza, não deixam de o condicionar e, muitas vezes, circunscrevem-no à simples elaboração estilística; mas, mesmo assim, só é possível reconhecer as suas fontes « quando foram conservadas em obras paralelas à sua » [429], como bem o ilustra o seu evangelho, pois « só quando colocamos Mc ao lado de Lc, podemos ver o estilo do segundo evangelista transparecer no terceiro », afirma Haenchen, parafraseando C. S. C. Williams [430]. Haen-

---

NS 8 (1957) 12-30, segundo a qual Lc 1-2 é « a pious meditation » (p. 12) ou « a pious fiction » (p. 27) hagádica segundo o estilo rabínico atribuível ao próprio Lucas. Em suma, « the Lucan genesis is a devout and learned man's meditation on the beginning of our redemption in the light of ancient prophecy, written either in an enlightened reverence for the reality behind the symbol, or a conviction that God must have, and had, fulfilled the Scripture » (p. 30). Cf. sobre o assunto: R. McL. WILSON, *art. cit.* 250s e nota 3 da p. 251; H. H. OLIVER, *The Lc. birth stories* 213s.

[427] Cf. A. v. HARNACK, *Magnificat* 547, nota 3; id., *Beiträge* IV 107s.

[428] E. HAENCHEN, *Apg.* 73.

[429] *Ibid.* 87.

[430] *Ibid.* 73, nota 1. Conferir C. S. C. WILLIAMS, *The Acts of the Apostels*, 1957, 6. Na p. 87, nota 2, Haenchen refere ainda a seguinte afirmação de Williams, *op. cit.* 7: « ... if Mark's Gospel did not exist, it would be impossible to reconstruct

chen sublinha, ainda, que mesmo ao reproduzir uma tradição, Lucas não a segue servilmente. « A tradição não é lava petrificada, mas lava ainda em estado fluido. Por isso, pode deixar-se moldar, segundo as circunstâncias » [431]. Explica, ainda a liberdade de Lucas, em virtude da sua concepção de narrador: « uma narração não precisa de ser uma exacta descrição policial dos factos, mas deve despertar, na consciência do ouvinte ou leitor, o sentido íntimo do que aconteceu e gravar de maneira indelével, no leitor, a verdade que o poder de Deus manifesta, através do acontecimento » [432]. Quer dizer, a finalidade última de Lucas, à qual se subordinam — como meios — a narração histórica e a técnica de expressão, é a mensagem teológica. « Teologia, história e arte de escrever unem-se, de maneira invulgarmente íntima, em Lucas » [433]. Por isso, não é possível penetrar no segredo das fontes, ignorando a mensagem teológica e as técnicas de expressão, utilizadas por Lucas, para funcionalizar teologicamente as próprias fontes [434]. A sua técnica literária não está em função da transmissão servil das fontes, mas estas, como aquela, são postas ao serviço da sua teologia da história da salvação [435]. P. Schubert chega mesmo a afirmar que Lucas, em função da sua « proof-from-prophecy-theology », não receia transformar os materiais recolhidos da tradição « mais ou menos drasticamente e efectivamente » [436].

Nada levando a crer que o tratamento dado às fontes, de

---

it accurately from Luke's ...; so any reconstruction of the sources behind Acts must be tentative ». Cf. também A. SCHLATTER, *EvLk* 155.

[431] E. HAENCHEN, *Apg.* 97.

[432] *Ibid.* 99.

[433] *Ibid.* 81.

[434] Cf. P. MINEAR, *Luke's use* 130.

[435] Ph. VIELHAUER, *Benedictus* 267-272, porém, aderindo à hipótese de Erdmann acerca da técnica literária da síncrese, chega à conclusão que Lucas, para atingir o seu objectivo não precisou de modificar ou adaptar a narrativa baptista, apesar de esta apresentar uma imagem de João em concorrência com a imagem cristã de Jesus. Para o efeito bastou a criação das narrativas de Jesus segundo a técnica sincrítica coadjuvado pela tipologia de Elias já presente no documento baptista e o duplo significado de vocábulo Kyrios. Desse modo João Baptista de Precursor de Deus (Kyrios) tornou-se Precursor de Cristo (Kyrios, Lc 1,45), o Elias que havia de vir a preparar a vinda de Cristo, segundo a concepção sinóptica. Trata-se, pois, duma utilização *única,* refinada de uma fonte, pois, sem a modificar esvazia-a de qualquer concorrência e funcionaliza-a em sentido contrário.

[436] P. SCHUBERT, *Luke 24,* 176.

Lc 1-2, tenha sido diferente, é óbvio que, nem aí, Lucas siga servilmente as fontes, dado que, a sua actividade, em nenhuma parte, se limita ao uso de « tesouras e de cola » [437]. « Lucas certamente » — acrescenta R. McL. Wilson — « criou algo de novo e de original » [438]. Consequentemente, a individuação das fontes não deve ser tarefa menos árdua do que nos Actos ou em Lc 24. Com efeito, se à funcionalidade teológica das técnicas de expressão, das tradições, fontes e história acrescentarmos o seu característico estilo septuagintalista, a sua predilecção pelo hebraísmo [439], o gosto pela narrativa cénica em tons realistas — geografia, usos e costumes, mentalidade e linguagem — o gosto por anunciações angélicas e a forte sensibilidade litúrgica [440] e, se, ainda, a tudo isto acrescentarmos a índole judeo-palestinense das fontes, tradições e informações subjacentes (vindas ao encontro das suas « structural-literary propensities » [441]), compreenderemos quão difícil é a individuação das fontes, ou a descoberta da linha de demarcação entre fontes e redacção lucana, como já, em 1899, P. Wernle sublinhava [442].

É semelhante o parecer de alguns contemporâneos, principalmente dos autores aqui em foco, os quais, tendo sempre presente o tratamento peculiar, a que Lucas submete as suas fontes, se guardam de afirmações precipitadas, sobre assunto tão complexo [443], como a destrinça entre fontes e redacção, em Lc 1-2. É que a urdidura das narrativas é, literária e teologicamente, tão espessa que resiste a qualquer tentativa violenta de desagregação dos seus episódios [444]. Aí a razão do fracasso de todas as tentativas, nesse sen-

---

437 R. McL. WILSON, *Some recent studies* 252.

438 *L. cit.* N. Turner também crê ver em Lc 1-2 « the creative hand of an evangelist » (N. TURNER, *The relation* 108).

439 Cf. P. WERNLE, *Syn. Frage* 102.

440 Cf. G. H. BOX, *Narr. of Nativity* 94s.

441 P. SCHUBERT, *Luke 24,* 165.

442 Cf. P. WERNLE, *Syn. Frage* 107: « Er [Lukas] hat diesen [Sonderquellen] mit größter Freiheit behandelt, sie ergänzt und umgebildet, ihre Stellung nach eigener Vermutung bestimmt, ihren Wortlaut selbst geschaffen, so daß der Versuch, die Quelle rekonstruieren zu wollen, ganz aussichtslos ist ». Concretamente acerca de Lc 1-2 afirma: « Bei der Vorgeschichte ist zunächst auf den Versuch, sprachlich Anlaß zur Quellenscheidung zu finden, gänzlich zu verzichten » (*ibid.* 102) e ainda « nur freilich die Legende aus der ihr durch Lc gegebenen Form herauszuschälen, ist ein unmögliches Ding » (*ibid.* 106).

443 Cf. P. MINEAR, *Luke's use* 112.

444 Cf. *ibid.* 129.

tido. É significativa, na verdade, a conclusão de H. Räisänen, tirada sobre uma longa história de tentativas, como o ilustra o nosso trabalho: « a destrinça entre tradição e redacção, na história da infância, é, em grande parte, insegura » [445].

2. *Forma literária das fontes*

Todavia, existe a certeza de que Lc 1-2 nos transmite tradições pré-lucanas — « o cristão do paganismo, Lucas, não as inventou », diz P. Wernle [446] — judeo-palestinenses. Sob que forma chegaram ao conhecimento de Lucas?

O número de possibilidades é « legião », diz Sparks [447] e, na verdade, o número de sugestões e hipóteses, feitas pelos cientistas, não o desmente. Dum modo geral, podemos detectar duas tendências; uma, mais *formgeschichtlich,* outra mais *redaktionsgeschichtlich.* A primeira acaba sempre por isolar duas grandes unidades pré-lucanas: a narrativa de João, de procedência baptista, e a narrativa cristã de Jesus, que, por sua vez, se decompõe em subunidades autónomas. Porém, se o critério de análise é mais *redaktionsgeschichtlich,* diversos vestígios citados a favor da individuação das fontes serão atribuídos à enorme versatilidade estilística de Lucas, o qual obtém um quadro panorâmico, através da conjugação de diversos quadros cénicos de pormenor, sem que isso deva ser necessariamente considerado um vestígio a favor de tradições pré-lucanas autónomas. Do mesmo modo, para uns, os hebraísmos são sinal inequívoco de uma fonte escrita em hebraico ou aramaico, chegada a Lucas, em tradução grega; para outros, confirmam, apenas, o costume estilístico lucano de ambientar as narrativas no seu « habitat » natural, neste caso, no mundo judeo-palestinense, ainda envolto numa atmosfera cultural e religioso-sentimental tipicamente veterotestamentária.

Segue-se, daí, que a pesquisa das fontes está estreitamente condicionada pela maior ou menor amplitude concedida à actividade redaccional de Lucas, tornando-se óbvia a necessidade de evitar toda

---

[445] H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 80.

[446] P. WERNLE, *Syn. Frage* 106. H. v. BAER (*Der Hl. Geist* 53, nota 15) confirma com a seguinte constatação: « Nirgends können wir in den Lukasschriften mit einiger Sicherheit die freie Erfindung des Erzählungsstoffes durch den Verfasser nachweisen ».

[447] H. F. D. SPARKS, *The semitisms of Luke* 136.

a espécie de extremos: Lucas não é apenas tradutor nem, muito menos, copista de uma tradução [448], nem o criador absoluto da peça literária de Lc 1-2 [449].

Em linha de máxima, N. Turner concede a P. Winter que Lc 1-2 remonta a materiais hebraicos e aramaicos [450]; P. Minear [451] reconhece, por detrás da redacção lucana, fontes escritas e orais; Sparks admite, pelo menos, tradições orais recolhidas por Lucas aquando da sua estadia, com Paulo, na Palestina [452] e R. McL. Wilson crê na existência de fontes escritas de origem baptista e na anterioridade literária dos hinos. Com R. Laurentin, Wilson pensa ver, através da semelhança estrutural, o mesmo autor para as três anunciações (a Zacarias, a Maria e aos pastores), hipótese esta que relativiza, seguidamente: « mas isto deve-se, possivelmente, à redacção final de Lucas ». Para Wilson, « ir mais além desta estimativa geral parece ser uma aventura no campo precário da conjectura » [453].

Em suma, para a presente corrente, a destrinça entre fonte e redacção é tarefa muito árdua e de resultados menos seguros do que para a corrente da *Formgeschichte*. Com efeito, tendo em linha de conta o tratamento que Lucas costuma dar às fontes, tendo presente a funcionalização teológica de Lc 1-2 e não ignorando a presença maciça da sua linguagem e estilo, ter-se-á, indubitavelmente, a sensação de estar perante uma peça literária profundamente lucana. Como tal deve ser analisada, mesmo quando se pretende penetrar no segredo das fontes. Qualquer conjectura ou hipótese deve ser confrontada com o factor redaccional [454].

---

[448] Cf. W. G. Kümmel, *Einleitung*[12] 83: « nun zeigen die sprachlichen Beobachtungen von Sparks, Benoit und Turner, daß die Annahme einer Übersetzung der beiden Kapp. aus dem Hebräischen schwerlich haltbar ist ».

[449] Cf. P. Minear, *Luke's use* 112.

[450] Cf. N. Turner, *The relation* 102: « Obviously the *ultimate* source of much material in Luke I,II was Hebrew or Aramaic ».

[451] Cf. P. Minear, *Luke's use* 112.

[452] Cf. H. F. D. Sparks, *The semitisms of Luke* 136: « But it is far easier to suppose that St. Luke had not source at all; that when in Palestine with St Paul he heard some traditions about Jesus' and John the Baptist' birth and that when he came to compose his Gospel he used them as an introduction to the Markan narrative, and cast them in a deliberately ' Biblical ' mould ».

[453] R. McL. Wilson, *Some recent studies* 253.

[454] Cf. P. Minear, *Luke's use* 130: « When we penetrate his theological outlook and literary craftsmanship, we will find that many of our analyses of the separates episodes have started from wrong assumptions, have raised the wrong

3. *Proveniência judeo-cristã das fontes*

Nenhum dos precedentes nega, pois, o uso de fontes necessariamente judeo-cristãs, possivelmente palestinenses. O próprio A. v. Harnack não hesita em admitir a existência de fontes orais palestinenses. O seu protesto dirigia-se, simplesmente, contra a hipótese da interpolação de Lc 1-2, por menosprezar totalmente a evidente obra redaccional de Lucas. De igual modo, os contemporâneos, antes citados, apenas põem em questão o exagero da *Formgeschichte* e dos defensores do « Proto-Lucas », como H. Conzelmann e P. Winter, sublinhando que a refundição redaccional lucana é mais profunda do que aqueles concedem. A destrinça entre redacção e tradição é muito mais difícil e a reconstrução da forma literária das fontes impossível. Com efeito, a duplicidade das narrativas da infância (João-Jesus) pode-se explicar, através da « Zweiheitsgesetz », e a concatenação de quadros, através da técnica cenográfica de Lucas. Grande parte de semitismos condizem perfeitamente com a predilecção lucana pela linguagem septuagintalista. O vocabulário, a sintaxe, o estilo e a concepção teológica também são vastamente congruentes com a restante obra lucana. Por fim, o habitual tratamento lucano das fontes quase anula a esperança de poder individuar e reconstruir a forma literária das fontes. Recorde-se a constatação de R. Morgenthaler, acerca da maior consistência do vocabulário preferido de Lucas, em Lc 24 e Lc 1-2 (« Sondergut » lucano), como que a indicar maior liberdade no tratamento das fontes [455].

Todavia, por mais radical que tivesse sido tal refundição, uma coisa é aceite unanimemente: Lucas não inventa, mas transmite fontes. Estas afloram constantemente à tona da própria redacção lucana, como o reconhecem antigos e contemporâneos [456] e como o demonstra P. Winter.

---

questions, have moved in directions which can lead only to unsupported conjectures and ultimate frustration ».

[455] Cf. atrás, n. 23.2.

[456] De entre os principais: J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 192-261; A. HILGENFELD, *Geburtsges.* 177-235; P. WERNLE, *Syn. Frage* 102-107; A. SCHLATTER, *EvLk*² 147-207 (principalmente 201s); H. GUNKEL, *RelGesVerst. des NT*² 65-69; J. WEISS, *Evangelien*² 410-412; H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 37-46; W. L. KNOX, *Syn. Gospels* II 39-44; W. G. KÜMMEL, *Einleitung*¹² 82s; H. SAHLIN, *Der Messias* (Uppsala 1945). Só poucos autores consideram Lc 1-2 uma criação literária lucana: D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit*, considera Lc 2 uma criação de Lucas segundo o modelo da

Lamentavelmente, P. Winter não chegou a publicar a prometida obra da qual fariam parte alguns artigos publicados entre o ano de 1954 e 1958 [457]. A referida obra constaria [458]: 1) de uma análise linguístico-fraseológica [459]; 2) análise do « background » sócio-cultural [460]; 3) análise à doutrina e situação histórica; 4) composição literária [461]. Para compreender os seus resultados, é necessário ordenar os diversos artigos segundo aquele esquema e ter presente a sua resposta a N. Turner [462], com a qual precisa a sua concepção global sobre Lc 1-2. Aí, P. Winter afirma que a sua concepção global não discorda da do seu adversário, N. Turner [463], pois opõe-se apenas aos que consideram Lc 1-2 uma ficção literária de Lucas sem qualquer apoio em fontes [464]. Compraz-se, porém, que N. Turner

---

narrativa baptista e Lc 1,26-38 uma transformação pós-lucana da anunciação a Isabel (cf. atrás, n. 212 1); G. ERDMANN, *Vorgeschichten,* considera as partes referentes a Jesus uma criação sincrítica de Lucas; M. D. GOULDER - M. L. SANDERSON, *St. Luke's Genesis,* in *JThS* NS 8 (1957) 12-30, consideram Lc 1-2 uma « ficção pia » (p. 27) hagádica lucana a partir do AT (LXX).

457 Cf. atrás, n. 2., nota 235.

458 Sobre o esquema da obra prometida, cf. P. WINTER, *The cultural background,* in *JQR* 45/46 (1954/56) 159.

459 Sobre a análise linguística temos os seguintes artigos: P. WINTER, *Some observations on the language in the birth and infancy stories of the third Gospel,* in *NTS* 1 (1954/55) 111-121; id., *« Hoti » recitativum in Luke 1,26. 61; 2,23,* in *HThR* 48 (1955) 213-216 e em *ZNW* 46 (1955) 261-263; id., *On Luke and Lukan sources,* in *ZNW* 47 (1956) 217-242; id., *The main literary problems on the Lucan infancy story,* in *AThR* 40 (1958) 257-264; id., *On the Margin of Luke I-II,* in *StTh* 12 (1958) 103-107.

460 Cf. P. WINTER, *The cultural background of the narrative in Luke I and II,* in *JQR* 45/46 (1954/56) 159-167; id., *Luke 2,49 and Targum Yerushalmi,* in *ZNW* 45 (1954) 145-179 e *ZNW* 46 (1955) 140-141; id., *« Nazareth » and « Jerusalem » in Luke Chs I and II,* in *NTS* 3 (1956) 136-142.

461 Cf. P. WINTER, *The Proto-source of Luke I,* in *NovTest* 1 (1956) 184-199 e *NovTest* 12 (1970) 349; id., *Magnificat and Benedictus - Maccabean Psalms?,* in *BJRL* 37 (1954/555) 328-347, trad. francesa em *RHPhR* 36 (1956) 1-17; cf. ainda id., *On Luke and Lucan Sources,* in *ZNW* 47 (1956) 239, nota 41; id., *Miszellen zur Apg.,* in *EvTh 17,* NF 12 (1957) 404-406.

462 Cf. P. WINTER, *On Luke and Lucan Sources. A reply to the Rev. N. Turner,* in *ZNW* 47 (1956) 217-242.

463 Cf. N. TURNER, *The relation,* in *NTS* 2 (1955/56) 100-109.

464 Cf. P. WINTER, *On Luke* 220. Inclui entre os que negam a existência de fontes semitas « the majority of English scholars ». Não parece correcta tal apreciação, pois com N. Turner admitem fontes judeo-cristãs (recordar Sparks e Wilson). P. Winter comete o mesmo erro relativamente a A. Harnack; quando, pelo contrário, este admite fontes palestinenses (cf. A. v. HARNACK, *Beiträge* IV 107-109).

reconheça, por debaixo da inegável refundição redaccional de Lucas, fontes semitas. Todavia, sendo o seu objectivo principal o de penetrar no segredo das fontes, fixa-se, não na vasta uniformidade entre estes e os restantes capítulos da obra lucana, mas precisamente nas divergências, porque só estas conduzem à identificação das fontes. Apesar desta declaração, P. Winter não se apercebe das verdadeiras dimensões da refundição redaccional de Lucas; por isso, abalança-se a uma hipótese muito problemática sobre a composição progressiva de Lc 1-2, à qual nos referimos atrás [465]. De todos os modos, a sua análise é muito importante, por sublinhar como as fontes emergem constantemente da redacção lucana. A sua presença torna-se notória sobretudo: a) através de certos hebraísmos, não septuagintalistas, só explicáveis a partir das fontes semitas usadas [466]; b) através do « background » sócio-cultural das narrativas [467].

Na verdade, já os adversários de A. v. Harnack [468] e mais tarde, H. Gressmann [469] e, principalmente, H. Sahlin [470] acentuaram que a « alma » subjacente às narrativas é hebraica, não de adopção, mas de nascença. É o que P. Winter põe em relevo, ao estudar a sua dimensão sócio-cultural, os seus usos e costumes, o seu folclore, o seu enraizamento na terra.

> « Doutrinas, credos, crenças, ideias teológicas e concepções escatológicas podem ser estudadas e aprendidas. Um prosélito, proveniente do paganismo, ou um cristão não-judeu bom conhecedor dos LXX, facilmente poderia descrever as práticas religiosas dos judeus ou discutir os teoremas teológicos do AT. Mas tão admirável familiaridade com a terra e seus habitantes, com os seus convencionalismos e tradições sociais, a sua descrição tão apropriada e carente de erros, até nos mínimos pormenores, não pode ser fruto de ' imitação ' atribuível a um estranho. Só uma pessoa cuja terra natal fosse a Palestina do Sul, uma pessoa que aí habitasse, para a qual aquela liturgia, folclore,

---

465 Cf. atrás, n. 212.1, C.

466 Cf. atrás, nota 459, do n. 2.

467 Cf. atrás, nota 460, do n. 2.

468 Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 192-261; A. HILGENFELD, *Geburtsges.* 177-235.

469 Cf. H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 37-46.

470 Cf. H. SAHLIN, *Der Messias,* 56-62. 327-342.

mentalidade, usos e costumes fossem parte do seu dia a dia poderia ser a última fonte de informação » [471].

A formulação de P. Winter é, com certeza, um tanto exagerada [472], até porque a sua análise fragmentária — à base de « Stichproben » — não permite generalizações apressadas; no entanto, reflecte uma impressão geral, muito arraigada entre os exegetas, segundo a qual Lc 1-2, no todo e nas suas partes, assenta em fontes provenientes do judeo-cristianismo de tipo palestinense [473].

A cena da anunciação a Maria (Lc 1,26-38) não constitui excepção de espécie nenhuma. Recorde-se que os fautores da hipótese da interpolação partiam de posições históricas, relativamente à origem da conceição virginal, que pretendiam salvaguardar, recorrendo a tal hipótese, que, por sua vez, fundamentavam em argumentos aparentes, ignorando a verdadeira estrutura literária da própria anunciação. H. Gunkel e H. Gressmann, porém, não podendo negar o carácter judeo-cristão de Lc 1,26-38, nem podendo alinhar com a hipótese da interpolação, aceitam, consequentemente, a presença do motivo da conceição virginal em círculos judeo-cristãos palestinenses [474].

Independentemente de toda e qualquer crítica histórica, sobre a origem da conceição virginal, é semelhante o resultado a que nos conduz a crítica literária contemporânea. Pois, embora não sendo possível reconstruir a forma literária da fonte, como pensava a *Formgeschichte* e a hipótese da peça proto-lucana, é, contudo, forçoso admitir que Lucas se serve de fontes judeo-cristãs. A fonte subjacente a Lc 1,26-38 assenta, com toda a naturalidade, na pressuposição da conceição virginal, indicando, assim, que o judeo-cristianismo de tipo palestinense possuia, de modo pacífico, aquele motivo.

* * *

---

471 P. WINTER, *The cultural background* 242.

472 Cf. as seguintes apreciações sobre P. Winter: N. TURNER, *The relation* 100-109; R. McL. WILSON, *Some recent studies* 242-249; H. H. OLIVER, *The Lc birth stories* 209s.

473 Sobre o assunto, cf. R. WILSON, *art. cit.* 235-253.

474 Cf. H. GUNKEL, *op. cit.* 65-69; H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 37-46.

2.4. Resumo e balanço crítico

1. Ao longo da exposição crítica precedente, pôs-se em relevo, como constante da investigação à volta do motivo da conceição virginal, a tentativa de conciliar determinadas teses históricas sobre a origem do referido motivo com a crítica literária de Lc 1-2.

A primeira hipótese foi a da interpolação, com duas variantes: a) sendo Mt 1,18-25 a forma original do motivo pagão da conceição virginal e sendo Lc 1-2 uma peça judeo-cristã palestinense, a presença daquele motivo, nesta peça, é fruto de uma interpolação, conclui J. Hillmann. Procura-se, subsidiariamente, fundamentar tal hipótese com argumentos de tipo histórico-literário. b) Sendo Mt 1,18-25 a forma original do motivo judeo-cristão palestinense da conceição virginal e Lc 1-2 uma composição do helenista Lucas, recorre H. v. Harnack também à hipótese anterior e aos seus argumentos para explicar a presença daquele motivo em Lc 1-2. O apriorismo dos pressupostos e dos objectivos, como também, o parcialismo dos argumentos desacreditam pela raiz tal hipótese.

Em substituição da anterior, D. Völter propõe uma composição progressiva de Lc 1-2, segundo a qual, a forma actual de Lc 1,26-38 dever-se-ia a uma recente transformação da anunciação de Isabel em anunciação a Maria, em função do motivo pagão da conceição virginal. G. Erdmann crê, pelo contrário, que a anunciação a Maria, com o motivo da conceição virginal, é fruto do princípio biográfico da síncrese e E. Hirsch, para conciliar o seu carácter judaico com o carácter pagão da conceição virginal, atribui-a a uma comunidade judeo-cristã palestinense de tendência helenista. Para o primeiro, deve-se a um helenista posterior a Lucas; para o segundo, a Lucas e só a Lucas; para o terceiro, a uma comunidade palestinense pré-lucana. Tal como na corrente anterior, a primeira e a última palavra pertencem à crítica histórica.

H. Gressmann e, mais tarde, M. Dibelius não aderem à interpolação nem à composição progressiva, mas propõem a análise por decomposição, da qual resulta que Lc 1-2 é um conglomerado de lendas, originariamente autónomas. Lc 1,26-38 é a lenda originária da conceição virginal. Para o primeiro, o seu carácter judaico impõe a admissão da mediação judaica pré-cristã; para o segundo, basta a mediação do judeo-helenismo. R. Bultmann forma uma hipótese a partir da interpolação, da composição progressiva e da decomposi-

ção, de maneira a satisfazer a sua teoria geral sobre a origem pagã do motivo. Portanto, nem sequer os grandes luminares da *Formgeschichte* conseguem analisar Lc 1,26-38, livres de pressupostos de tipo histórico.

A *Redaktionsgeschichte* torna extremamente inseguras as hipóteses anteriores, sobre a composição lucana de Lc 1-2 e sobre a sua decomposição em lendas autónomas, ao pôr em relevo a actividade redaccional de Lucas. Assim, o discurso sobre as formas literárias das fontes torna-se muito dificultado, embora se faça ressaltar o uso de fontes judeo-cristãs de tipo conservador (possivelmente palestinenses) das quais fazem parte a anunciação a Maria com o motivo da conceição virginal.

2. Portanto, da exposição crítica precedente, uma coisa resulta inegável: *as raízes de Lc 1,26-38 com o motivo da conceição virginal encontram-se no terreno do judeo-cristianismo de tipo palestinense.* Com efeito, tanto a antiga hipótese da interpolação, como a sugestão de R. Bultmann são inadmissíveis e, do carácter judeo-cristão da anunciação a Maria, não há quem duvide seriamente.

O lugar do motivo, na anunciação, é sobremaneira significativo. Serve de plataforma ou de pressuposição natural, sem contudo ser objecto de acentuação especial. Não ocupa o centro da narrativa, nem da atenção do narrador, inteiramente interessados em sublinhar que Jesus é o Messias, anunciado e prometido no AT. À conceição virginal alude-se levemente, e com toda a naturalidade, só na medida em que serve de plataforma e ocupa o lugar de sinal, de acordo com o esquema de « anunciação ». Razão têm, com certeza, F. D. E. Schleiermacher e F. Kattenbusch, ao frisarem que uma pessoa totalmente desconhecedora do motivo não o deduziria da simples leitura de Lc 1,26-38 [475]. Certamente, porque para aí o encontrar, é necessário conhecê-lo ou possuir a mentalidade e cultura judaicas para a) saber que uma anunciação, não a uma estéril ou anciã, mas a uma virgem, é coisa insólita; b) para conhecer Is 7,14 e, assim, se aperceber do seu decalque em Lc 1,31; c) é preciso estar familiarizado com o género veterotestamentário de « anunciação », para compreender os vv. 34 e 35, os quais, em virtude do próprio esquema, não pretendem anunciar, por vez primeira e de modo categórico, o

---

[475] F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Über die Schriften des Lukas* 26s; id., *Das Leben Jesu* 59; F. KATTENBUSCH, *Geburtsges.* 462s.

motivo da conceição virginal, mas querem, apenas, fazer uma utilização semiológica daquele. Para o efeito, o narrador serve-se de uma linguagem artificiosamente alusiva, mas plenamente compreensível aos seus leitores, para os quais o referido motivo não é novidade, nem objecto de discussão, mas objecto de fé.

Por conseguinte, o modo alusivo à conceição virginal é sinal inequívoco de que o narrador não é o seu inventor, nem o seu interpolador ou adaptador à mentalidade judeo-cristã; é ainda sinal de que Lc 1,26-38 não é a forma lendária original, nascida com a própria lenda, mas, apenas, uma utilização semiológica do motivo, já bem enraizado nos meios judeo-cristãos. Isto é, Lc 1,26-38 não é a sua veste literária original. Todavia, Lucas situa-o, de modo inequívoco, no judeo-cristianismo, de tipo palestinense. Até o modo como o motivo é apresentado, sem qualquer ressaibo teogâmico, é maximamente congruente com os referidos ambientes. Com efeito, a conceição virginal aparece como um elemento integrante do esquema « anunciação », em função semiológica, como manifestação da omnipotência de Deus. O género fem. de « ruach » sublinha que, no judeo-cristianismo, não implicava qualquer relação física de paternidade ou de filiação divina física, aliás aberrante para a mentalidade judaica.

Isto, porém, opõe-se, rotundamente, à hipótese do influxo teogâmico pagão, onde o pensamento de geração, paternidade e filiação divina era evidente e nuclear. Sobre o processo de filtragem e de assimilação, proposto por M. Dibelius, ocupar-nos-emos posteriormente.

Para já, basta sublinhar que a análise literária, com segurança, apenas nos garante: a) *que a conceição virginal é uma pressuposição inexpurgável da anunciação a Maria*; b) *que esta aprofunda as suas raízes no mundo judeo-cristão, de tipo palestinense*; c) *que o motivo da conceição virginal, independentemente da forma literária de Lc 1,26-38, era um elemento pacífico da fé judeo-cristã*; d) *que este motivo, sem qualquer ressaibo teogâmico, condiz perfeitamente com a mentalidade judaica.*

* * *

2.5. Excurso: NARRATIVA BAPTISTA

Verificou-se, ao longo da precedente exposição, um consenso quase unânime, acerca da existência de uma narrativa baptista sobre o nascimento de João. Concede-se-lhe, evidentemente, toda a primariedade. Os autores divergem, porém, acerca da língua e extensão do escrito original e, consequentemente, acerca do tratamento estilístico a que Lucas o submeteu.

Da pressuposição de tal narrativa e sua primariedade, segue-se a secundariedade das cenas da anunciação a Maria e da sua visita a Isabel (Lc 1,26-56), as quais — segue-se ainda — foram inseridas entre a anunciação a Zacarias e o nascimento de João, gerando, deste modo, uma interrupção forçada da sequência natural da narrativa baptista. Assim, uma tarefa fascinante, para muitos cientistas, consistiu na reconstrução da narrativa baptista, com resultados, na verdade, muito vistosos. Todavia, contemplando o panorama da perspectiva da anunciação a Maria e sua visita a Isabel, depara-se com grandes problemas. Pois, estas duas cenas ou provêm da tradição cristã — sem parentesco algum com a narrativa baptista — ou são pura ficção literária, em função da tese cristã da posição subordinada de João. Aqui, dividem-se os autores. Com efeito, se as referidas cenas são pura ficção literária do redactor, explicam-se os paralelismos e a compacticidade actual da peça literária; mas, fica-se no reino da inverosimilhança, ao querer-se justificar a narrativa e, dum modo especial, o motivo da conceição virginal, como mera exigência literária do efeito de clímax, ou do estilo sincrítico-encomiástico. Se, pelo contrário, se atribuem as cenas à tradição cristã — ou, como M. Dibelius, a anunciação à tradição e, a visitação, à elaboração redaccional — e, ao redactor, apenas o atrevimento de seccionar a narrativa baptista para aí as encaixar, deixa-se sem solução satisfatória, mesmo apelando para o género literário de anunciação, o problema do paralelismo e parentesco literário, estilístico (vocabulário, sintaxe e stilo) e temático.

A este ponto, é forçoso questionar, se a hipótese da narrativa baptista não conduziu a investigação a um beco sem saída, onde a única solução seria a revisão total do processo. Para o efeito, convém reconstruir a história da hipótese.

1. A hipótese da narrativa baptista autónoma e anterior à redacção de Lc 1-2 remonta a D. VÖLTER[476], o qual, já em 1896,

---

[476] D. VÖLTER, *Die Apokalypse des Zacharias*, in *ThT* 30 (1896) 244-269.

pensava ter-se processado do seguinte modo a composição literária de Lc 1-2. Com Hillmann, atribui ao último redactor de Lucas a inserção de uma peça judaico-palestinense (Lc 1-2), no evangelho de Lucas, depois de a haver enriquecido com o motivo da conceição virginal (interpolação de Lc 1,34s), em função da qual empreendera outros retoques de menor importância. A composição da peça, porém, é de atribuir a outro judeo-cristão anterior, o qual, para o efeito, se serviu de uma narrativa sobre a anunciação a Zacarias e nascimento de João, proveniente do círculo baptista. A este redactor são de atribuir o cap. II e as cenas da anunciação a Maria e subsequente visitação, as quais, através duma leve adaptação, foram introduzidas, em forma de cunha, entre a anunciação a Zacarias e o nascimento de João, provocando, deste modo, a desintegração da narrativa baptista. A hipótese de Völter não obteve inicialmente grande repercussão; todavia, em 1902, H. USENER [477] acha verosímil a existência de tal narrativa baptista e, em 1911, A. v. Harnack [478], sem qualquer referência a D. Völter, admite que Lucas, conhecedor das tradições baptistas — porque ex-baptista — se tenha servido de uma tradição de tal procedência, para a composição do cap. I.

Nesse mesmo ano D. Völter repropõe uma nova versão da mesma hipótese. Segundo ela, é o próprio Lucas quem compõe o cap. II, de acordo com o modelo da narrativa baptista, com o escopo de a sobrepujar, em função da imagem cristã de João, como precursor de Jesus. Tal efeito é atingido com a simples justaposição das duas narrativas. O cap. I continha, pois, íntegra a narrativa baptista. Mais tarde, um Dêutero-Lucas achou por bem acentuar, de modo inequívoco, a relação de inferioridade-superioridade, transformando a anunciação a Isabel em anunciação a Maria e subsequente visitação. Deste modo, a conceição miraculosa de João é sobrepujada pela conceição virginal e é o próprio João, na cena seguinte, a confirmar a superioridade de Jesus.

A nova versão pressupõe, portanto, uma anunciação a Isabel, segundo o modelo de Juiz. 13, que D. Völter pretende ter reconstruido, a partir das referidas cenas cristãs. É esta a versão que vai econtrar a adesão entusiástica de E. Norden [479] e o consenso de E.

---

477 Cf. H. USENER, *Geburt und Kindheit* 166s.

478 Cf. A. v. HARNACK, *Beiträge* IV 107s.

479 Cf. E. NORDEN, *Geburt des Kindes* 102-105.

Klostermann [480] e de W. Grundmann [481]. P. Winter, sem a mínima referência a D. Völter, defende uma hipótese idêntica. Todavia, é a versão de 1896 — lenda baptista, seccionada pelas cenas cristãs — que vai encontrar a adesão de autores, tais como H. Gressmann, M. Dibelius e R. Bultmann e o consenso, quase unânime, dos investigadores contemporâneos, como o constatara Ph. Vielhauer, em 1952 [482].

Qual a base científica da hipótese?

Em 1896, depois de esclarecer a sua posição de fundo perante Lc 1-2 (D. Völter inclui-se no número daqueles para os quais « aqui corre só a fonte viva e fresca da santa poesia » [483]) D. Völter [484] refere as impressões gerais que lhe causa a leitura da peça em questão: a) sente estranho que um evangelho de Jesus ponha em tão grande destaque a figura de João, através da anunciação a Zacarias (Lc 1,5-25) e do Benedictus (1,68-79), quando afinal seria de esperar exactamente o contrário, tal como se verifica noutras tomadas de posição cristãs acerca de João (cf. Mt 11,11b; Lc 7,28b e, de modo particular, Jo 1,8; 1,19ss; 3,26ss; 5,33ss); b) o panorama, todavia, muda de feição, acode rápido D. Völter, se, na base de Lc 1, estivesse uma narrativa judaica sobre o nascimento e infância de João. Nesse caso, seria de esperar que os cristãos a funcionalizassem. Seria, ainda, natural que os cristãos a tornassem inócua, não através de mutilações ou correcções da imagem autónoma e eminente de João, mas através de um simples paralelismo de superioridade, pois que, quanto mais alto estivesse João, tanto mais acima ficaria Jesus. c) Inegável é, na verdade, que as cenas referentes a Jesus (Lc 2,26-56) tenham por escopo confrontar as duas figuras, em função do tema da superioridade de Jesus e da inferioridade de João. d) Mais ainda. Lc 1,26-38 comporta-se como um

---

[480] Cf. E. KLOSTERMANN, *LkEv*² 4s.

[481] Cf. W. GRUNDMANN, *EvLk*³ 54. Grundmann, porém aceita a reconstrução da anunciação a Isabel como pura hipótese (cf. id., *Die Geschichte Jesu Christi* 382, nota 1).

[482] Cf. Ph. VIELHAUER, *Benedictus* 256. Já em 1924 E. NORDEN afirmava: « Ihm [Lukas] lag eine ausführliche Erzählung der Geburt des Johannes vor; daß sie aus Kreisen der Jünger des Täufers stammte, bezweifelt niemand » (E. NORDEN, *op. cit.* 102).

[483] D. VÖLTER, *Die Apokalypse* 244.

[484] Cf. *ibid.* 244-269.

estorvo, na sequência da história de João, um corpo estranho metido em forma de cunha entre cenas afins.

Tais impressões parecem confirmar a suspeita acerca da narrativa baptista. O próximo passo consiste em examinar isoladamente as partes referentes a João. O primeiro resultado é surpreendente, pois Lc 1,5-25, além do seu carácter absolutamente judaico — situação, ambiente e concepções — não contém o mínimo pensamento cristão, nem qualquer alusão a Jesus. João não é caracterizado como Precursor do Messias, mas como Precursor de Deus, segundo Malaquias 3,23 (cf. Sir. 48,10). Tal resultado só aparentemente é contrariado pelo Benedictus; todavia, uma análise cuidadosa levará a reconhecer, como incrustações posteriores, os incisos, com pensamentos cristãos (vv. 69s.78.79a). Levada a cabo tal depuração, fica-se com um duplo hino genuinamente judaico (não cristão), mas indevidamente situado. A primeira parte (vv. 68-75), de louvor (εὐλογητός), devia estar à continuação do v. 64 (καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν) e a segunda parte concluiria a narração, como resposta à questão do v. 66: « que virá a ser o menino? ».

Deste modo, tanto a primeira (Lc 1,5-25) como a última parte (Lc 1,57-80), referentes a João, são trechos genuinamente judaicos (não cristãos). Não só; mas dão a impressão de pertencerem à mesma sequência narrativa, interrompida, forçadamente, pela parte intermédia de cunho cristão.

Será mesmo uma interrupção violenta da sequência narrativa? É o que D. Völter pensa ter demonstrado, com os seus reparos aos dados cronológicos dos vv. 24 e 26. Depois da referência aos 5 meses de recolhimento, era de esperar a referência de algo importante para Isabel no sexto mês. O que não acontece. Tal incoerência é, porém, sinal de que o texto primitivo não corria assim. Suspeita, esta, confirmada pelos vv. 41b e 42a. Na verdade, o que se passou, no sexto mês, foi o seguinte: a criança confirmou a esperança de Isabel, com o primeiro sinal de vida (v. 41). Nesse momento, Isabel exulta de alegria. O Espírito Santo enche-os, a ela (v. 42) e ao nascituro (segundo a promessa do v. 15), e Isabel canta o seu hino de louvor: o Magnificat. Com efeito, « este cântico de louvor parece-nos ser uma impossibilidade, na boca de Maria. É, de lado a lado, judaico. Nele não aparece qualquer pensamento especificamente cristão » [485]. Além disso, o Magnificat não se acomoda à situação

[485] D. VÖLTER, *Die Apokalypse* 255.

de Maria (ταπείνωσις, v. 48, não significa baixeza, mas estado de humilhação). Ora bem, só Isabel pode louvar a Deus por a ter libertado do estado de humilhação da esterilidade; só ela tem razão para (ἀπὸ τοῦ νῦν, v. 48b) ser proclamada bem-aventurada por todas as gerações.

Atendendo ao carácter puramente judaico da primeira e da última parte e, ainda, às reminiscências da parte intermédia (acontecimentos do sexto mês e Magnificat), não restam dúvidas acerca da existência da narrativa baptista — pois, só o círculo baptista podia ter interesse nela — acerca do nascimento de João, que D. Völter crê ter reconstruido, deixando de lado os referidos aditamentos cristãos (vv. 26b-41a.42b-46b.56.69s.78.79a) e restituindo, ao seu devido lugar, a primeira parte do Benedictus.

Em 1911, D. Völter exclui ainda, como aditamento cristão, a segunda parte do Benedictus (Lc 1,76-79) e a sua introdução (vv. 65-67) com a questão: « que virá a ser desta criança? ». Deste modo, a narrativa baptista termina com a primeira parte do Benedictus (vv. 68-75, excluidos 69s), seguida do v. 80 (excluído na versão de 1896), posta à continuação do v. 64 (εὐλογῶν). Outra novidade é a reconstrução da anunciação a Isabel, subjacente às cenas da anunciação a Maria e subsequente visitação.

A argumentação a favor da existência da narrativa baptista é fundamentalmente a mesma, embora mais sistemática. No fundo, o seu máximo argumento consiste na reconstrução de uma narrativa harmónica integralmente judaico-baptista, isto é, sem pensamentos cristãos ou referências a Jesus. Para o efeito, procura elucidar como as partes referentes a João casam entre si de modo admirável, ao passo que as partes referentes a Cristo se comportam como corpos estranhos.

O corpo estranho de maior envergadura é, certamente, Lc 1, 26-56, característicamente cristão, em contraste com a cena anterior (Lc 1,5-25), profundamente judaica [486]. Todavia, mesmo aqui, assomam elementos discordantes contrários à originalidade do trecho. O Magnificat, no contexto actual, está indubitavelmente posto na boca de Maria; mas, como já foi acentuado, o seu conteúdo, além de ser totalmente judaico, sem o mínimo pensamento cristão, não se acomoda à situação de Maria, ao passo que condiz maravilhosa-

---

[486] Cf. D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit* 15.

mente com a situação de Isabel, indicando, assim, a existência de uma narrativa-base. Outro elemento discordante é, certamente, o dado cronológico, no v. 24, que deveria introduzir um acontecimento importante para Isabel, no sexto mês. O que é que se passou no sexto mês? Na versão de 1896, D. Völter colocava, no sexto mês, um momento de júbilo de Isabel, motivado pelo primeiro sinal de João, no seu ventre e subsequente infusão do Espírito Santo, no nascituro e em Isabel, em virtude do qual esta « magnifica o Senhor ». Na nova versão, D. Völter vai mais longe, pondo em jogo dois novos elementos: a) a narrativa de Lc 1,5-25 segue, muito de perto, o modelo de Juiz. 13, com as duas anunciações, uma à mãe e outra ao pai. Não terá a narrativa de João seguido este pormenor do seu modelo? b) As saudações de Gabriel e de Isabel a Maria assentam no mesmo esquema, tal como a descrição da visita de Gabriel a Maria e da visita desta a Isabel assentam também no mesmo esquema. Não se terá verificado um desdobramento de uma única visita e de uma única saudação? D. Völter crê, pois, que o acontecimento do sexto mês consistiu numa anunciação de Gabriel a Isabel, segundo o esquema de Juiz. 13, concluída com o sinal do nascituro, no ventre de Isabel. O teor da introdução de Gabriel encontra-se ainda reminiscente na cena da visitação (« no sexto mês, o anjo Gabriel foi enviado às montanhas, à cidade de Belém de Judá. Entrou em casa de Zacarias e saudou Isabel ... »), a sua saudação reconstrói-se a partir das duas saudações (« ave, bendita, o Senhor está contigo! ») e o anúncio a partir da anunciação a Maria (« eis, darás à luz um filho, ao qual porás o nome de João »).

O texto (Lc 1,26-80), assim reconstruído, é coerente, genuinamente judaico, sem pensamentos cristãos ou referências, mesmo indirectas ou veladas, a Jesus e, além disso, apresenta-se como sequência natural da anunciação a Zacarias (Lc 1,5-25) — segundo o esquema invertido de Juiz. 13.

A anunciação a Zacarias, por sua vez, não oferece dificuldade alguma à hipótese da narrativa baptista. Pelo contrário, só se explica como trecho autêntico, irretocado, da fonte baptista. Não é só o seu carácter genuinamente judaico, sem o mínimo colorido ou pressuposto cristão, a insinuá-lo, mas é, sobretudo, a sua caracterização de João, em plena discordância com a concepção cristã do mesmo, como Precursor de Jesus, a exigi-lo. Com efeito, em desar-

monia com o escopo fundamental da redacção actual de Lc 1, de pôr em relevo a concepção cristã do Baptista, como Precursor do Messias, Jesus, (como bem se depreende do confronto entre as anunciações a Zacarias e a Maria e dum modo particular da visitação), Lc 1,15-17 caracteriza o nascituro, segundo a messianologia de Malaquias (Mal 3,23; cf. Sir 48,10), como Elias « redivivus », cuja função é a de preparar o povo para a vinda escatológica do próprio Javé (para o dia do Senhor). « Um Messias, ao lado do venturo Elias, não o conhecem Malaquias e o Siracide nem o nosso texto (Lc 1,5-25), de acordo com o seu modelo »[487]. Semelhante caracterização não só é não-cristã, mas não se coaduna com a concepção cristã. Segue-se daí que, a cada concepção, corresponde um substrato literário diferente e que, ao substrato não-cristão é de atribuir toda a prioridade.

Em suma, D. Völter pensa ter obtido uma narrativa unitária, « na qual, a irrupção da salvação está totalmente ligada ao nascimento e à pessoa de João Baptista e este é apresentado sem qualquer relação a Jesus, Messias, mas só como Precursor do próprio Deus »[488]. Semelhante narrativa, precisa ainda D. Völter, só podia ter surgido e circulado entre os discípulos do Baptista[490].

É, sobretudo, a caracterização não-cristã do Baptista, em Lc 1,15-17, em contraste com o escopo da redacção final de Lc 1-2 — de subordinar João a Jesus — que irá ferir a atenção dos posteriores, a começar por H. Usener[491] e A. v. Harnack[492], levando-os

---

[487] D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit* 12.

[488] *Ibid.* 54 (cf. também p. 59s). Völter aduz ainda um argumento histórico-literário a favor da existência da narrativa de João, a partir das referências do Proto-Evangelho de Tiago (cap. 22, 3-24) e do Tshetji Minei de Macários de Moscovo ao martírio de Zacarias decretado por Herodes. A razão aludida por Herodes teria sido o destino do recém-nascido a Rei de Israel. Para Völter tal alusão pressupõe uma narrativa sobre o nascimento de João que o profetize Messias de Israel. Essa narrativa encontra-se mutilada em Lc 1, onde em função da subordinação de João a Jesus: a) se transformou a anunciação a Isabel em anunciação a Maria e visitação; b) se suprimiu tal referência à perseguição a Zacarias (cf. D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit* 34s; id., *Apokalypse* 265-269. Contra: D. W. BALDENSPERGER, *Der Prolog des Vierten Evangeliums* [Tübingen 1898] 139, nota 1).

[489] Cf. D. VÖLTER, *Geburt und Kindheit* 34; cf. também p. 59s.

[490] Cf. *ibid.* 59.

[491] Cf. H. USENER, *Geburt und Kindheit* 166.

[492] Cf. A. v. HARNACK, *Beiträge* IV 107s.

a admitir, unanimemente, a hipótese da narrativa baptista [493]. É mínimo o contributo posterior [494] à argumentação de D. VÖLTER, ainda em pleno vigor, embora esquecido já o seu nome.

Com M. DIBELIUS [495], a hipótese atinge plena maturidade e divulgação; efectivamente, este autor, indo mais longe, em conformidade com o postulado da *Formgeschichte* — segundo o qual, Lc 1-2 é um « Legendenkranz » ou mosaico de lendas independentes na origem, na forma e no conteúdo — procura mostrar como a narrativa de João, depurada da anunciação a Maria, sua visita a Isabel e dos cânticos escatológicos, se comporta como uma peça unitária, com « forma e valor próprios, harmonia, estilo e graciosidade » [496], como uma « autêntica lenda pessoal que põe em relevo o significado do seu herói, nos acontecimentos da sua geração e nascimento » [497]. Assim, a primeira parte (Lc 1,5-25) encontra o seu cumprimento natural na segunda (Lc 1,57-66) e, esta, com a doação do nome e cura de Zacarias, pressupõe necessariamente a primeira. « As duas cenas conjugam-se, portanto, numa unidade, com sentido perfeito, se delas afastarmos tudo o que de permeio é cristão » [498]. A unidade interna, a autonomia e independência da lenda do contexto e de todo o influxo cristão apontam, necessariamente, para

---

[493] Além dos anteriormente referidos temos: C. R. BOWEN, *John the Baptist in the NT*, in *AJT* 16 (1912) 90-106; H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 1; E. NORDEN, *Geburt des Kindes* 99-105; F. HAUCK, *EvLk* 18. 21s; M. GOGUEL, *Jean-Baptiste* (Paris 1928) 71; W. GRUNDMANN, *Die Ges. Jesu Christi* 380s; id., *EvLk* 54; R. BULTMANN, *GesSynTrad*[6] 320. 329; *Ergänzungsheft* 49; id., Rec a Norden, *Geburt des Kindes*, in *ThLZ* 49 (1924) 323; E. LOHMEYER, *Johannes der Täufer* (Göttingen 1932) 22s; E. KLOSTERMANN, *LkEv* 5. 9. 17s; G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 22; M. DIBELIUS, *Formgeschichte*[5] 120; id., *Jungfrauensohn* 3-11; W. E. BUNDY, *Jesus* 8; H. W. BARTSCH, *Wachet* 35; Ph. VIELHAUER, *Benedictus* 260. 267; W. G. KÜMMEL, *Einleitung*, 12. ed., 83s; C. H. H. SCOBIE, *John the Baptist* (London 1964) 53; C. BURGER, *Jesus* 134s; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 80.

[494] E. NORDEN (*op. cit.* 103, nota 1) vê ainda no facto de Isabel conhecer o nome do neonato (Lc 1,60) um argumento a favor da existência da anunciação a Isabel. M. DIBELIUS (*Jungfrauensohn* 6), por sua vez, crê que um cristão teria reservado o título μέγας apenas para Jesus (Lc 1,32), evitando-o em Lc 1,15. Além disso para Dibelius a promessa do Espírito Santo não corresponde à concepção cristã acerca de João e do seu movimento, nunca postos em relação com o Espírito.

[495] Cf. M. DIBELIUS, *Formgeschichte*[5] 120s; id., *Jungfrauensohn* 3-11. É seguido por H. W. BARTSCH, *Wachet* 35.

[496] M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 5.

[497] *L. cit.*

[498] *Ibid.* 9.

um ambiente que só pode ser baptista. M. Dibelius, aliás como D. Völter, R. Bultmann e muitos outros, pressupõe a existência da seita baptista, sem ulterior fundamentação.

Ph. VIELHAUER [499] dedica-lhe maior atenção, ao querer demonstrar que a segunda parte do Benedictus (Lc 1,76-79), em vez de estar em função do tema cristão, sobre a subordinação de João a Jesus, reproduz a mesma imagem do Baptista, presente em Lc 1, 15-17, sendo, por isso, de igual procedência. Indubitavelmente, procedência baptista, pois acerca da existência de comunidades baptistas, nos ambientes siro-palestinenses, na Ásia Menor e no Egipto, na segunda metade do séc. I, não deixa dúvidas o testemunho dos evangelhos e dos Actos. Em tais comunidades, segundo o testemunho *directo* das Pseudo-Clementinas e de Efrém e, *indirecto,* de Lc 3,15 e do ev. de João, o Baptista era venerado como Messias [500]. Ora bem, as imagens messiânicas do Baptista destes documentos e da lenda de João e Benedictus, em Lc 1, coincidem em dois pontos essenciais: a) na concepção de João, como « Messias-Profeta » (Lc 1,17.76), polemizada por Jo 1,19-28; b) nos caracteres astrais da sua messianidade, presentes no Benedictus (Lc 1,78s) e no ev. de João (prólogo e 3,30; 5,35).

Com efeito, o ἀνατολὴ ἐξ ὕψους do Benedictus (1,78) não é Jesus, mas João, como se torna patente, através da análise da segunda parte do Benedictus, tomado como um « genethliakon » — segundo a sugestão de G. Erdmann. Tratando-se, pois, de um « ge-

---

[499] Cf. Ph. VIELHAUER, *Benedictus* 255-272.

[500] Cf. *ibid.* 268. Em geral os autores acontentam-se com dizer que em Lc 1,15-17 não aparece a figura cristã do precursor de Jesus, mas a figura independente do Elias segundo a escatologia de Mal 3, sem Messias. Ph. Vielhauer, porém, vê nessa figura de João « eine 'messianische' Gestalt » (*ibid.* 260. 266). Todavia « diese Messianität des Täufers ist keine politisch verstandene und national beschränkte bzw. fundierte Machtstellung, sondern eine universale, durch die Begabung mit dem Geist Gottes begründete, rein religiös verstandene soteriologische Bedeutsamkeit » (*ibid.* 266), em suma, um messianismo profético, como opina STAERK, *Soter* I 65. 69. W. GRUNDMANN, *Die Ges. Jesu Christi* 381s, vê em Lc 1,15-17 a caracterização como o Mestre da Justiça da comunidade do Qumrân. João nas vestes de Elias é o Sumo Sacerdote messiânico (Zacarias e Isabel são da estirpe sacerdotal aaronítica) da estirpe de Aaron esperado pela comunidade do Qumrân, cuja função é a de preparar o povo para a vinda escatológica de Javé. E. BAMMEL, *The Baptist* 108, pensa igualmente tratar-se da messianologia sacerdotal qumrânica. « It is therefore the idea and concept of Elijah, the high priest, that has to be seen as the background of the announcement » (*ibid.* 108).

nethliakon », não surpreende a quebra de estilo com a parte anterior, nem daí se segue que a segunda parte seja um aditamento cristão em função do motivo de subordinação de João a Jesus, caracterizado este como ἀνατολὴ ἐξ ὕψους e, aquele, apenas como προφήτης ὑψίστου, precursor do Κύριος Jesus. O « genethliakon », segundo o estilo biográfico helenista procura predizer o destino futuro do neonato em questão; por isso, é natural que a segunda parte do Benedictus se refira só a João. Ph. Vielhauer procede, por isso, à sua aplicação integral a João. Em primeiro lugar, constata que o título Kyrios (v. 76) está aplicado a Deus, como em toda a narrativa baptista e mesmo em toda a peça Lc 1-2 (excepção feita a Lc 1,43 e à versão actual de 2,11), seguindo-se daí que João é, como em Lc 1,17, precursor de Deus e não do Messias. Em segundo lugar, « Altíssimo » e « Kyrios » são dimensões iguais, concluindo-se daí que, como em Lc 1,15-17, João é, aqui, Precursor de Deus, na qualidade de seu Profeta. Em terceiro lugar, o προφήτης ὑψίστου é também ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, « dois títulos da mesma figura; o primeiro caracteriza-o em relação à sua missão, o segundo, em relação à sua categoria » [501].

A referência a Elias, de Lc 1,17, está implícita no simbolismo astral do segundo título. Com efeito, o « sol nascente do alto » é o Mensageiro de Deus (Mal 3,1), o Elias outrora arrebatado aos céus e, agora, enviado das esferas celestes para preparar um povo para Javé (Mal 3,23; cf. Lc 1,17). Para além da plena coincidência entre a imagem do nascituro (Lc 1,15-17) e do neonato (Lc 1,76-79), encontramos o simbolismo astral característico da imagem baptista de João como Messias, tal como se depreende da polémica do ev. de João. Pois, na verdade, a afirmação « Ele não era a luz, mas fora enviado para dar testemunho da luz » (Jo 1,8) parece pôr em questão a concepção, segundo a qual João é o sol nascente que nos vem visitar do alto, a fim de iluminar os que estão nas trevas e na sombra da morte e de guiar os nossos passos no caminho da paz (Lc 1,78s). Para Ph. Vielhauer, a imagem messiânica de João Baptista, do movimento baptista, que o ev. de João põe em questão, coincide com a imagem do Messias Profeta, com semblante astral, da segunda parte do Benedictus e da lenda do nascimento de João. Por isso, « se a concepção » — prossegue Vielhauer — « do Messias

501 Ph. VIELHAUSER, *Benedictus* 266.

profético e o simbolismo astral do quarto evangelho devem ser reconhecidos como características da imagem baptista de João, então a sua combinação, no apertado espaço do Benedictus, indica que este texto é um testemunho *directo* a favor da veneração do baptista como Messias; é portanto um documento baptista autêntico » [502].

A favor de tal conclusão, Ph. Vielhauer aduz, apoiado em J. THOMAS [503], que a veneração de João como Messias, em reacção à afirmação cristã da messianidade de Jesus — tão acentuada nas Pseudo-Clementinas e em Efrém — surgiu muito cedo, insinuando assim que o *Sitz im Leben* da lenda de João e do Benedictus (segunda parte) teria sido a veneração baptista de João como Messias, em polémica com o cristianismo. O cristianismo, porém, por estratégia missionária, nunca polemizou contra a imagem baptista de João, nem contra os próprios baptistas, mas procurou ganhá-los para o cristianismo, concedendo a João um lugar proeminente junto de Jesus, segundo a corrente apocalíptica que indicava Elias como precursor do Messias. Foi com essa preocupação que Lucas, sem a mínima rasura, mutilação ou transformação, deitando mão apenas do estilo biográfico da síncrese encomiástico-agonística, se serviu da lenda de João e do Benedictus para mostrar que o Kyrios, do qual João é o precursor, é Jesus (cf. Lc 1,43).

Numa palavra, as narrativas de João, em Lc 1, e o Benedictus (segunda parte) resultam um documento original da seita baptista e um testemunho directo do messianismo de João, polemizado por Lc 3,35 e pelo ev. de João, e directamente referido pelas Pseudo-Clementinas e por Efrém [504].

2. A opinião corrente acerca da existência de uma narrativa baptista sobre o nascimento de João Baptista, reproduzida em Lc 1, não deixa de ser contestada por alguns autores.

Ainda em 1898, D. W. BALDENSPERGER assume uma posição crítica acerca da hipótese de D. Völter, pois, « com a referência ao colorido judaico de Lc 1, ainda não fica fundamentada a hipótese de Völter » [505]. Com efeito, o carácter judaico de Lc 1 não é impossível de atribuir aos círculos cristãos e as depurações « das

---

[502] *Ibid.* 269.

[503] Cf. J. THOMAS, *Le mouvement Baptiste en Palestine et Syrie* (*150 av. J.C. - 300 apr. J.C.*), (Gembloux 1935) 84-114.

[504] Cf. M. GOGUEL, *Jean-Baptiste* 74s.

[505] D. W. BALDENSPERGER, *Der Prolog* 136, nota 2.

presumíveis partes cristãs », levadas a cabo por Völter, não são evidentes [506]. Além disso o recurso a dois substratos cristãos, em Lc 1,26-38, é extremamente suspeito. Baldensperger está, pelo contrário, convencido que os materiais usados em Lc 1 são cristãos [507]; pelo menos, não encontrou razões, em Völter, para abdicar da sua própria hipótese, segundo a qual a polémica entre cristãos e baptistas é relativamente recente, posterior à redacção de Lc 1-2. Baldensperger fundamenta a sua conclusão em duas observações complementares: a) verifica-se um crescendo, na polémica entre cristãos e baptistas [508], bastante notório no ev. de João e abertamente declarado nas Pseudo-Clementinas e em Efrém; b) em todos esses documentos, os pontos de referência não são tradições ou documentos baptistas, mas as referências cristãs a João Baptista, concretamente as afirmações dos evangelhos sinópticos. Portanto, a polémica assenta na doutrina cristã sobre João, a qual, sem preconceitos, dera grande importância a João, importância essa que o ev. de João se vê na necessidade de redimensionar. Se os sinópticos, nomeadamente Lucas, não sentiram a mesma necessidade foi porque, conclui Baldensperger, as circunstâncias eram outras, isto é, « que naquele tempo e no ambiente em que surgiu o terceiro evangelho ainda não se conhecia uma aberta inimizade entre os discípulos de João e o cristianismo » [509]. Caso contrário, não se explicaria o entusiasmo com o qual Lucas (Lc 1) apresenta João, em pleno paralelismo com Jesus. É, pois, natural que os baptistas se tivessem servido dessas narrativas para fazer de João o Profeta escatológico, predito por

---

[506] Cf. *l. cit.* Baldensperger rejeita os momentos fundamentais da argumentação de Völter: a) com a supressão dos vv. 69s não se apaga no Benedictus a ideia do Messias da casa de David, subjacente aos vv. 71 e 74; b) no Magnificat (v. 48) ταπείνωσις τῆς δούλης pode referir-se perfeitamente a Maria, que no v. 38 se declara δούλη; c) igualmente no Magnificat (v. 48) ἀπὸ τοῦ νῦν « ist mit Bezug auf die soeben ausklingende erstmalige Seligpreisung (42f) gemeint » (*l. cit.*); d) finalmente, a ideia subjacente à atribuição do Magnificat a Isabel, isto é, a interpretação da referência ao quinto mês é inverosímil, pois seria estranho no mundo lendário que Isabel precisasse de esperar 5 meses para ter a certeza do seu estado. « Gleich nach der Empfängnis (1,25) steht der Glaube der Elisabeth fest » (*l. cit.*).

[507] Cf. *l. cit.*

[508] A opinião corrente, pelo contrário, assente nos indícios de Act. 18 e 19, pressupõe um movimento baptista inicialmente significativo, mas pouco a pouco absorvido pelo cristianismo.

[509] D. W. BALDENSPERGER, *Der Prolog* 137.

Moisés, tanto mais que o próprio Jesus o considerara o maior de todos os profetas e o maior de entre os nascidos de mulher.

De certo modo, vem de encontro à opinião de Baldensperger a de A. FRIDRICHSEN, segundo a qual, a seita baptista nasce da cisão do núcleo inicial, indiferenciado, em círculo cristão e círculo baptista. As tradições de Lc 1-2 proviriam do círculo inicial, anterior à cisão [510].

H. J. HOLTZMANN [511] acha contrastante a observação de Jo 10,41, segundo a qual o Baptista não operava sinais, com a auréola de maravilha que o envolve em Lc 1. Tal narrativa só se compreende, por isso, como « reflexo » da história que se lhe segue, insinuando, com isso, que a narrativa de João nasce em função da narrativa de Jesus [512]. De igual parecer, será F. DORNSEIFF [513], ao ponderar as razões de G. Erdmann e de M. Dibelius, acerca do uso lucano de uma hipotética narrativa baptista, recurso que ele considera « desenfreada iniciativa cirúrgica » [514]. Com efeito, do paralelismo entre as duas anunciações, segue-se, apenas, estarem ambas em íntima relação. « Qual? » [515]. Em ordem a uma resposta, Dornseiff constata: a) que a história de Jesus ofusca (« überstrahlt ») a de João, sobrepujando-a. b) Que ambas seguem um modelo tipológico veterotestamentário — a de João segundo a tipologia de Isaac (Gen 18) e, a de Jesus, segundo a tipologia de Sansão (Juiz. 13) — de acordo com a técnica tipológica. Por isso, conclui Dornseiff que o próprio Lucas a deve ter composto « como ' Folie ' para a tipologia de Jesus-Sansão » [516].

---

[510] Cf. A. FRIDRICHSEN, Rec. a Erdmann, *Die Vorgeschichten,* in *ThLZ* 60 (1935) 399.

[511] Cf. H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*³ 308.

[512] H. J. HOLTZMANN (*Lehrbuch*² 484) alinha pela teoria de Völter.

[513] Cf. F. DORNSEIFF, *Lukas, der Schriftsteller* 129-134.

[514] *Ibid.* 132.

[515] *Ibid.* 130.

[516] *Ibid.* 132. Para Dornseiff não se mantêm em pé os restantes indícios apontados a favor da narrativa baptista. Assim a referência ao quinto mês não é motivo « sich den Kopf zu zerbrechen » (*l. cit.*). Está em função da saudação de João a Jesus (Lc 1,41.44) segundo a tipologia de Gen 25,22, segundo a qual « der jüngere wird dominieren ». « Daß sich Elisabeth 1,24 fünf Monate verborgen hält, erklärt sich als Vorbereitung von 1,36, denn nur so kann der Engel Maria mit seiner Mitteilung etwas Neues sagen » (*l. cit.*). Os cânticos, « an Stimmungshöhepunkten » (*ibid.* 133), devem ser compreendidos à luz do fenómeno da literatura universal, mesmo arábica e hebraica, sem necessidade de recorrer a uma datação especial: « Nach besonderen

Posteriormente, E. HIRSCH põe-se a questão da narrativa baptista, a partir da imagem não cristã de João, em Lc 1,15-17, como é costume a partir de D. Völter, mas conclui negativamente, pelas seguintes razões:

> « a) A imagem baptista de João não é superior à correspondente imagem cristã, mas inferior. João é um simples pregador profético da penitência. b) Mesmo afastando as inserções pré-lucanas, ainda restam vestígios cristãos. Antes de mais, o Profeta é apresentado como um homem permanentemente repleto do Espírito Santo, vivendo totalmente nEle e dEle (1,15). A expressão « ser repleto do Espírito Santo » (1,15.67), neste seu sentido global, deve ser considerada cristã. c) Tanto o género narrativo como a piedade, que permeia a narrativa de João, coincidem, de maneira tão perfeita, com os das lendas de Jesus, que seria arbitrário pressupor dois narradores e dois círculos religiosos originários diferentes ».
>
> « Consequentemente, as lendas de João e de Jesus — esta última, sem a lenda de Jesus no templo, aos 12 anos — têm de ser tidas como uma unidade e caracterizadas conjuntamente. Trata-se de um estilo narrativo fortemente definido e muito formal » [517].

É ainda de mencionar H. SAHLIN [518] que, por coerência com a sua hipótese do Proto-Lucas, não pode pactuar com as hipóteses de G. Erdmann e de M. Dibelius, acerca da composição lucana de Lc 1-2, a partir de uma narrativa baptista ou da decomposição do mesmo, em lendas autónomas. Para H. Sahlin, Lc 1-2 é uma peça unitária, concebida e feita « de uma assentada » [519], segundo o estilo cenográfico [520], de acordo com o plano geral da obra do Proto-Lucas. Consequentemente, opõe-se decididamente à hipótese da utilização de uma lenda baptista, por, além de contradizer a unidade estrutural da peça, não fornecer materiais a favor da existência de uma comunidade baptista, suporte válido do *Sitz im Leben* da pressu-

---

Verfassern des Magnificat und Benedictus suchen möge in Zukunft nur, wer dies zu ignorieren entschlossen ist » (*l. cit.*).

517 E. HIRSCH, *Frühgeschichte* II 186.

518 Cf. H. SAHLIN, *Der Messias* (Uppsala 1945).

519 *Ibid.* 322.

520 Cf. *ibid.* 322-324.

posta lenda[521]. Acerca dos cânticos, observa Sahlin, faltam também argumentos sólidos contra a autoria do Proto-Lucas[522]. Contrário, ainda, à hipótese da lenda baptista e, dum modo geral, à heterogeneidade literária de Lc 1-2, é o plano teológico, único e uniforme de toda a peça, cujas coordenadas estruturais são a imagem judaica de Messias, o pensamento de Povo de Deus e o motivo de adimplemento messiânico[523]. A figura do Baptista está em função deste último motivo, como « o sinal messiânico definitivo »[524], de acordo com a messianologia do « judaísmo recente », para o qual, o Messias, sem precursor, é coisa impensável. « Por isso, João, na pré-história proto-lucana, em última análise, não desempenha uma função autónoma »[525]. H. Sahlin fundamenta-o, afirmando, primeiramente, que a referência a Elias, em Lc 1,17, não pode ser proto-lucana, mas lucana[526] e seguidamente que, ser precursor de Deus implica, necessariamente, ser precursor do Messias, pois para o Proto-Lucas « o Messias e JHWH são, de alguma maneira, idênticos »[527]. João é, portanto, o precursor do Messias-JHWH. Deste modo, João, em Lc 1,15-17, foi sempre concebido em relação íntima com Jesus (Messias-JHWH), de acordo com o « postulado da teologia messiânica »[528] e, possivelmente, na composição proto-lucana, não continha a ideia de Precursor[529].

É W. WINK[530] quem, nos últimos tempos, dedica maior atenção ao problema, concluindo, também ele negativamente em virtude das seguintes constatações: a) as diferenças estilísticas e linguísticas entre as secções de João e de Jesus não são suficientes para fundamentar a hipótese de diversa autoria e origem. Pelo contrário, existe uma certa uniformidade fundamental[531]. b) Depois de considerar longamente os argumentos pró e contra a proveniência baptista do Magnificat conclui: « não há, porém, prova convincente que os bap-

---

521 Cf. H. SAHLIN, *Der Messias* 315-318.
522 Cf. *ibid.* 320s.
523 Cf. *ibid.* 327-342.
524 *Ibid.* 337.
525 *L. cit.*
526 Cf. *ibid.* 337, nota 1; cf. também p. 81s.
527 *Ibid.* 337, nota 1.
528 *Ibid.* 337, nota 2.
529 Cf. *ibid.* 79-88.
530 Cf. W. WINK, *John the Baptist* 58-82.
531 Cf. *ibid.* 61s.

tistas já usassem o Magnificat na suposta ' natividade de João ' »[532]. c) A respeito do Benedictus afirma: « que o Benedictus, desde o seu verdadeiro início, seja um hino judeo-cristão, sugerem-no as alusões a Jesus nele embutidas »[533], especialmente as referências ao « corno da salvação » da casa de David (vv. 68-71) e ao « sol nascente do alto » (v. 78). « Nós temos de concluir, por isso, que não há bases para argumentar que o Benedictus era originariamente um hino baptista. É um hino abertamente cristão que dispensa a João só dois versículos. Zacarias pode alegrar-se pelo nascimento do seu filho só porque o Messias foi concebido »[534]. d) Relativamente à caracterização de João, em Lc 1,15-17 (cf. 1,76s), Wink[535] verifica aí uma série de elementos sinópticos: o ascetismo (Lc 7,33 e Q), a função como profeta, semelhante a Elias, segundo Mal 3 (Mc 1,2s), o seu papel como precursor e preparador do caminho (Mc 1,2s), o seu ofício profético (Lc 7,26 e Q). Além disso, em Lc 1, reflecte-se a concepção sinóptica de João como início do evangelho de Cristo. Faz-se, simplesmente, recuar o pensamento de Mc 1,1 até ao momento dos nascimentos. Por isso, o nascimento de João é proclamado como « boa nova » (Lc 1,19 εὐαγγελίσασθαί). W. Wink designa, ainda, de sinóptica a expressão semita ἑτοιμάσαι ... κατεσκευασμένον (Lc 1,17), composição de Is 40,3 (ἑτοιμάσατε, Lc 3,4) e de Mal 3,1 (κατασκευάσει, Lc 7,27). Dever-se-iam ter também em conta os lucanismos de Lc 1,15-17 (καὶ αὐτός, ἐνώπιον, προελεύσεται e o par πνεῦμα-δύναμις). Por outro lado, as especulações feitas ao redor de μέγας não são convincentes, porque só de Jesus é dito, sem qualificações (Lc 1,32), como atributo da divindade, ao passo que, de João, se diz « grande diante do Senhor » (Lc 1,15). Além disso, o facto de João aparecer como Precursor do Senhor e não de Cristo (Lc 1,17.76), « é simplesmente imposto pelas alusões à escritura » (Mal 3,1; Is 40,3)[536], pressuposto ser Deus o agente principal da história, mesmo em Cristo, o qual, nem por isso, se pode supor excluído ou ignorado. W. Wink conclui, pois, « que em todos os pontos, a imagem de João, em Lc 1,5-25, coincide com a de Marcos

---

[532] *Ibid.* 65.
[533] *Ibid.* 67.
[534] *Ibid.* 68.
[535] Cf. *ibid.* 68-70.
[536] *Ibid.* 70.

e de Q »[537]. e) Além disso, a narrativa de João não apresenta vestígios de uma comunidade de fé baptista, suporte suficiente para o *Sitz im Leben* da mesma narrativa[538].

Chegado a este ponto, W. Wink ainda não encontrou razões convincentes a favor da hipótese da narrativa baptista; pelo contrário, tudo leva a crer que o remoto substrato baptista se deva ao facto da própria Igreja ser « um rebento do movimento baptista »[539]. Sendo assim, não haveria primariedade de uma sobre a outra, mas as duas histórias ter-se-iam desenvolvido « juntamente, desde o princípio, como uma unidade indissolúvel, nascida da devoção da Igreja a estes dois que, cada um a seu modo, mediaram a sua salvação »[540].

Tal resultado tem de ser examinado ainda à luz da seguinte questão: não estará subjacente ao paralelismo, entre João e Jesus, em Lc 1-2, a concepção qumrânica do duplo Messias, um, Sumo Sacerdote da estirpe de Aarão, e, o outro, Rei da casa de David?[541].

Aparentemente, o vasto paralelismo entre os dois personagens contrapõe-nos, um como descendente da casa sacerdotal de Aarão, nas vestes de Sumo Sacerdote Elias-Profeta, ao outro, descendente da casa de David, nas vestes de Rei, sentado no trono de Israel. O duplo messianismo explicaria, na verdade, o paralelismo, mas nunca nos levaria à primariedade de uma narração sobre a outra, mas sempre à complementariedade das duas figuras, no contexto da cristologia unitária dos dois Messias. A partir de tal cristologia inicial, também se poderia explicar o estádio actual; pois estando inerente à figura de João, segundo Malaquias, a ideia de « precursor », era natural que, ao subir Jesus à categoria de único Messias, Kyrios, João lhe ficasse subordinado, como seu precursor. De todos os modos, conclui W. Wink: « é significativo, todavia, que, a todos os níveis de Lc 1-2, são as tradições e concepções da *Igreja* que se nos deparam e não uma ' natividade baptista ', roubada a um grupo de discípulos de João. Os dois primeiros capítulos de Lucas não fazem parte da história da polémica e apologética cristãs. Pelo contrário,

---

537 *L. cit.*

538 Cf. *ibid.* 70s. É a opinião de W. L. KNOX, *Syn. Gospels* II 41-44, contra H. L. MACNEILL, *The Sitz im Leben* 123-130.

539 W. WINK, *John the Baptist* 71.

540 *Ibid.* 72.

541 Cf. *ibid.* 72-79.

são *a mais antiga hagiografia cristã,* na qual, o nascimento de João é prodigalizado, com toda a devoção devida ao primeiro santo cristão » [542].

Em plena concordância com os autores que defendem a autenticidade lucana, de Lc 1-2 (Oliver, Tatum e Minear), W. Wink não encontra diferença substancial entre a imagem de João Baptista, nestes dois primeiros capítulos e na restante obra lucana (« as concepções são semelhantes » [543]). No contexto de Lucas, estes dois capítulos são como que uma profecia da função posterior de João como precursor do Messias, Jesus, ou como que uma pré-história, ainda situada no velho *Eon,* daqueles que inaugurarão e levarão à consumação o novo *Eon.*

De tais premissas, W. Wink conclui, logicamente, que a narrativa do nascimento de João, em Lc 1, é desde o início cristã [544].

3. SINTETIZANDO, encontramos duas correntes paralelas, mas contrárias, acerca da origem da narrativa de João, em Lc 1. Por um lado, a hipótese de D. Völter, consagrada pela *Formgeschichte,* segundo a qual, a existência da narrativa baptista se torna evidente, a partir da imagem autónoma de João, em Lc 1,15-17 (e para Ph. Vielhauer em Lc 1,76-79), e da unidade e coerência interna da narrativa de João, depurada das incrustações referentes a Jesus, rejeitadas como « corpo estranho ». Por outro lado, a resistência de autores isolados, pouco simpatizantes com a *Formgeschichte* (« Atomzertrümmerung », para Dornseiff [545]), em reconhecer a validade da argumentação anterior, para os quais, na base do entretecimento das duas histórias, está ou a primariedade da história de Jesus (para alguns) ou a messianologia primitiva (para outros), assente na conjugação dos dois personagens. Para estes, a exaltação da figura de João deve-se à elevada estima dos cristãos por ele — a impressão de autonomia provém materialmente das alusões veterotestamentárias — e a sua subordinação a Jesus obedece à concepção messianológica da Igreja primitiva.

Regressando à questão inicial, que motivou a análise dos prós e contras da « narrativa baptista sobre o nascimento de João », devo apontar a hipótese de Wink como aquela que resolve mais

---

542 *Ibid.* 79.

543 *Ibid.* 79.

544 Cf. *ibid.* 81s.

545 F. DORNSEIFF, *Lukas, der Schriftsteller* 129.

problemas. Pois, além de superar a questão acerca da discutível existência de uma comunidade baptista primitiva, organizada, paralela e em antagonismo com o cristianismo, literariamente produtiva (recorde-se a hipótese de Baldensperger), explica, de modo verosímil, o paralelismo entre ambas e a uniformidade literária e temática, em maior concordância com a tendência contemporânea acerca do uso lucano de fontes.

Capítulo terceiro

UMA ÚNICA TRADIÇÃO
DOIS TESTEMUNHOS INDEPENDENTES

No debate precedente, sobre os dois testemunhos neotestamentários da conceição virginal, aflorava constantemente o problema sobre a relação entre ambos. Concordam, unanimemente, conservadores e liberais tratar-se de uma tradição comum, assente numa notícia histórica, segundo os primeiros, ou numa fonte teologumenológica, para os segundos. Repugna, com efeito, que dois autores, ou dois círculos cristãos independentes, coincidissem, na ideia de gerar o mesmo motivo: conceição virginal de Jesus, por obra do Espírito Santo.

Como se concilia, então, a dependência de uma única tradição da conceição virginal, com a radical divergência entre as duas narrativas? Com efeito, em contraste com o paralelismo dos materiais sinópticos, nas narrativas da infância, nenhum episódio narrado por Mateus é referido por Lucas. Qual das duas narrativas (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38) é a notícia histórica original ou a ficção lendária primigénia? Como surgiu a outra?

3.1. Fonte literária comum para Mt 1-2 e Lc 1-2?

A fonte comum, utilizada independentemente, com critérios e escopos diferentes, seria, na verdade, a explicação ideal para coincidências e divergências. É de facto, a solução subjacente às mais remotas tentativas de harmonização das duas narrativas. Um exemplo é Justino [1]. O racionalismo naturalista também não duvidou da sua viabilidade e a tendência conservadora não desistiu de a repropor. A mais refinada forma de harmonização foi proposta (1930) por J. G. Machen [2].

---

[1] Cf. Justino, *Dial.* 78; *Apol* I 33; cf. H. Usener, *Geburt und Kindheit* 167s.
[2] Cf. J. G. Machen, *Virgin Birth* 188-209.

Dignas de especial menção são, porém, as tentativas de A. RESCH[3], L. CONRADY[4] e R. REITZENSTEIN[5], de identificar uma fonte literária comum, usada por Mateus e Lucas, com critérios e objectivos diferentes.

31.1. *Fonte literária comum*

A. Resch pensa tê-la reconstruído a partir das narrativas da infância de Mt e de Lc, do prólogo do ev. de João, das referências de Justino e da literatura apócrifa; L. Conrady identificou-a no « Protoevangelium Jacobi » e R. Reitzenstein julga tê-la abordado num fragmento egípcio, do séc. VI, com o diálogo entre o anjo e Maria, em versão não lucana.

1. Em 1897, A. RESCH pensa preencher uma lacuna, na investigação das fontes das narrativas da infância, com a sua obra *Das Kindheitsevangelium*, fruto de 20 anos de aturada pesquisa. À luz da crítica literária — renunciando expressamente a toda a crítica histórica — chega à conclusão de que as narrativas da infância, de Lc e de Mt, dependem de uma única fonte escrita, cuja reconstrução é o seu objectivo principal. Sinais de dependência de uma fonte são[6]: a) o carácter autónomo das narrativas da infância, relativamente aos corpos centrais dos respectivos evangelhos, cujo início natural é a vida pública de João Baptista e o baptismo de Jesus (Mc 1; Mt 3; Lc 3; Jo 1,19). As narrativas da infância e o prólogo do ev. de João, meditação sobre a infância de Jesus, apresentam-se como unidades literárias independentes autónomas. b) O cabeçalho de Mateus (1,1: « Livro da origem de Jesus Cristo »: Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) é demasiado pomposo, para encabeçar só os 48 versículos de Mt 1-2; por isso, só se explica como título de uma obra mais volumosa, a fonte. c) O carácter profundamente hebraico, de Lc 1-2, só se explica a partir de uma fonte. d) A meditação de João, no prólogo, pressupõe, também, uma história da infância de Jesus. e) As referências de Justino à infância de Jesus pressupõem também uma fonte diferente de Mt 1-2 e de

---

[3] Cf. A. RESCH, *Das Kindheitsevangelium* (Leipzig 1897).

[4] Cf. L. CONRADY, *Die Quelle der kan. Kindheitsges. Jesus'* (Göttingen 1900).

[5] Cf. R. REITZENSTEIN, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* (Strassburg 1901) 112-131.

[6] Sobre o tema, cf. A. RESCH, *Kindheitsev.* 10-13.

Lc 1-2. f) A própria literatura apócrifa pressupõe fontes não-canónicas.

A literatura sobre a infância de Jesus não só pressupõe uma fonte, mas um única fonte [7], cujo uso diferenciado explica as coincidências e, sobretudo, as divergências ou peculiaridades de cada autor. A essa fonte única, aludem: a) o título conservado por Mateus (Mt 1,1) e os títulos paralelos, usados pelos escritos apócrifos (« de infantia Salvatoris », « de Nativitate Christi », « de Pueritia Jesu ») assim como, também, o panfleto « Tholedoth Jeshua », referido por Celso [8]. b) A versão de Justino supõe um escrito pré-canónico, onde os materiais de Lc e de Mt se entrelaçavam, em plena harmonia [9]. c) O próprio prólogo do ev. de João só se explica à luz de semelhante escrito pré-canónico [10]. d) Só uma fonte comum pode explicar os pontos de convergência de Mt e de Lc: coordenadas crono-geográficas (tempo de Herodes, Belém, Jerusalém, Nazaré), personagens centrais (José, Maria, Jesus), linhagem davídica de José, uso de angelofanias, conceição virginal (« e spiritu sancto », « e virgine Maria »), atribuição divina do nome Jesus [11] e, dum modo especial, o parentesco entre a linguagem de Mt e de Lc [12] e, em geral, de toda a literatura antiga, sobre o ev. da infância de Jesus [13].

À fonte comum e, principalmente, à harmonização dos seus materiais, conduzem-nos, de modo particular, as características estilísticas de Mateus e de Lucas e o modo como cada um deles costuma utilizar as fontes [14].

Mateus, de acordo com o seu costume, seleccionou, da sua fonte, apenas os episódios que se apresentavam como adimplemento de profecias veterotestamentárias [15]. Apesar da elaboração pessoal dada a

---

[7] Cf. *ibid.* 14-29.

[8] Cf. *ibid.* 16s. 182s. 280-290.

[9] Cf. *ibid.* 17. 283-287.

[10] Cf. *ibid.* 17s. 241-255.

[11] Cf. *ibid.* 18.

[12] Cf. *ibid.* 26-28.

[13] Cf. *ibid.* 29-69.

[14] Cf. *ibid.* 19-26.

[15] Cf. *ibid.* 22: « Er wälte aus dem Inhalt der ihm vorliegenden größeren Quellenschrift nur diejenigen Erzählungen aus, an denen er die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen nachzuweisen vermochte, nämlich Mt 1,18-25 durch Ies. 7,14, Mt 2,1-12 durch Mich 5,1, Mt 2,13-15 durch Hos 11,1, Mt 2,16-18 durch Jerem. 31,35, endlich Mt 2,19-23 durch das bekannte alttestamentliche Apokryphum Mt 2,23 ».

essas passagens, libertando-as das citações bíblicas (excepto a de Mt 2,5s, citação original da fonte), obtêm-se elementos genuinos da fonte. Atendendo, pois, ao seu critério de selecção, compreende-se que Mateus não tenha utilizado os restantes materiais da fonte, transmitidos à posteridade por Lucas, por falta de profecias para os justificar [16].

Lucas segue outros critérios de selecção [17]. Por um lado, sente-se constrangido pela falta de espaço — limitação material da capacidade dos papiros em uso na época [18] — e, por outro lado, pelo desejo de salvar, para a posteridade, os materiais desaproveitados por Mc e Mt [19]. A conjugação destes dois factores leva-o, então, à omissão de significativo material sinóptico, em benefício de outros materiais ainda não utilizados. Aplicando estes critérios na narrativa da infância, Lucas, por economia, omitiu os episódios referidos por Mt 1-2 e referiu os restantes desprezados por aquele (confiando na compreensão do leitor, conhecedor dos episódios coleccionados por Mt) facilmente inseríveis nas lacunas abertas com a sua omissão. A. Resch descobre essas lacunas, ao fim do cap. I, após o v. 80 (aí introduz Mt 1,18-25a) e após Lc 2,38 (aí introduz Mt 2). Assim preenchidas, reobtém-se a fonte única, perfeitamente harmoniosa, na sua estrutura, conteúdo e forma literária, cujo título foi conservado por Mateus: « Livro da origem de Jesus Cristo » (Mt 1,1). A tarefa de A. Resch consiste, pois, em, à luz da análise literário-comparativa de todos os escritos paralelos canónicos, patrísticos e apócrifos [20], reconstruí-la, na forma original hebraica e na versão grega [21], como argumento supremo e decisivo a favor da sua tese sobre o escrito pré-canónico: סֵפֶר תּוֹלְדוֹת יֵשׁוּעַ הַמָּשִׁיחַ [22].

---

[16] Cf. *ibid.* 19-22.

[17] Cf. *ibid.* 22-26.

[18] Trata-se da chamada « lei da economia » (« Gesetz der Sparsamkeit »). Cf. sobre a sua existência e significado *ibid.* 22-24.

[19] A. Resch defende que Lucas fazia o rebusco (« Nachlese ») sistemático dos materiais não utilizados por Mc e Mt (cf. *ibid.* 24s).

[20] Cf. *ibid.* 69-201.

[21] Cf. *ibid.* 202-226.

[22] Cf. *ibid.* 28s: « Das vorcanonische Kindheitsevangelium war also eine unter dem Titel: סֵפֶר תּוֹלְדוֹת יֵשׁוּעַ הַמָּשִׁיחַ erschienene ursprünglich in hebräidem Titel: *Seper Tholedoth Jeshwa ha Messiah* erschienene ursprünglich in hebräischer Sprache verfasste ... Familiengeschichte, eine einheitliche Darstellung der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, welche vom ersten Evangelisten für seine Zwecke excerpiert, dann vom dritten Evangelisten, in den übrig gebliebenen Partien benützt,

Sem fazer « crítica histórica », A. Resch conclui da « crítica literária » ser a fonte, assim reconstruída, certamente um escrito histórico, assente nas memórias de Maria [23]. Com efeito, toda a peça está embebida do espírito de Maria — « mesmo onde não é referida expressamente, lá se encontra ela de modo invisível » [24]. Maria não aparece como figura literária, lendária, mas descrita com traços de personagem real, impossível de atribuir à fantasia, como, infelizmente, as caracterizações apócrifas. É o único personagem das narrativas da infância a quem o autor não tece o mínimo louvor [25]. Tal figura só se explica como reprodução de um personagem histórico. O mesmo que se diz da pessoa de Maria deve-se dizer de todos os episódios a ela referentes, sem excluir angelofanias e conceição virginal, plenamente congruentes com o carácter sobrenatural da história da salvação.

Em suma, para A. Resch não existem discordâncias e contradições entre as narrativas da infância, mas plena convergência numa fonte comum. As divergências actuais devem-se, apenas, à diversidade de critérios de selecção e de utilização da fonte, peculiares de Mateus e de Lucas. A fonte, por sua vez, só se explica como narração de factos históricos. Não temos em Mt e Lc duas narrativas da infância independentes, divergentes ou contraditórias, mas, apenas, duas séries complementares de episódios de uma única sequência histórica. Não temos duas tradições nem dois testemunhos independentes da conceição virginal, mas apenas duas referências complementares à mesma tradição, que, por sua vez, assenta numa única fonte e, esta, directamente no testemunho de Maria, conservado secreto até à sua morte, no intuito de evitar a difamação da mesma, por parte dos inimigos do cristianismo, facto que acontece, inevitavelmente, mais tarde [26].

2. Três anos após a publicação de A. Resch, L. CONRADY esforça-se, como aquele, por demonstrar que Mt 1-2 e Lc 1-2 pres-

---

vom vierten Evangelisten zum Gegenstand seiner im Prologe enthaltenen tiefsinnigen Meditation erhoben, von Justin nach einer außercanonischen Recension gekannt worden ist und in den Mißbildungen der apokryphischen Kindheitsevangelien direkt oder indirekt nachgewirkt hat ». Cf. ainda sobre o assunto pp. 202. 319-323.

[23] Cf. *ibid.* 323-334.

[24] *Ibid.* 323.

[25] Cf. *ibid.* 324: « jedes anerkennende Wort über sie wird vermieden ».

[26] Sobre o segredo à volta da conceição virginal, cf. *ibid.* 329-334.

supõem fontes, uma única fonte, a qual, porém, só pode ser o *Protoevangelium Jacobi*[27]. Este, examinado em confronto com a literatura cristã sobre a infância de Jesus, manifesta-se independente quando aquela só se explica a partir deste[28]. O *Protoev. Jacobi,* examinado em si, conduz-nos ao ambiente judeo-cristão do Egipto, onde nasceu sob o influxo mítico judaico e docetista[29].

Mateus[30], depurando-o da tendência docetista, pretende legá-lo à posteridade, em forma de epítome — selecciona, apenas, certas passagens referentes à infância de Jesus, deixando de parte as referências à infância de Maria — legitimado apologeticamente, como é seu costume, pelo recurso à citação bíblica. O antidocetismo é, particularmente, palpável na referência ao nascimento de Jesus, carente de qualquer sobrenaturalidade; para o efeito, desloca a citação de Is 7,14 para o fim da angelofania e refere a acção do Espírito Santo apenas ao acto da conceição. Gestação e parto processam-se de modo absolutamente natural[31]. Trata-se, pois, da primeira funcionalização ortodoxa do escrito herético.

Lucas[32], insatisfeito com a tentativa de Mateus[33], em virtude de certas insuficiências e inverosimilhanças, empreenderá uma nova funcionalização, não à base de citações bíblicas, mas recorrendo à composição artística, patente nos cânticos e, sobretudo, no efeito do paralelismo, que caracteriza todos os episódios e motivos, desde o paralelismo global entre João e Jesus até ao paralelismo entre as anunciações, a actuação do Espírito Santo, conceição maravilhosa de ambos, etc. Para o efeito, concorre, ainda, o recurso à linguagem bíblica, por vezes atraiçoada pelo insuficiente conhecimento de Lucas — razão do aflorar de certos lucanismos aqui e acolá[34].

Lucas pretende, primeiramente, dar à narrativa da infância um melhor nexo com o evangelho; para o efeito, transfere o paralelismo,

---

[27] Cf. L. Conrady, *Die Quelle der Kan. Kindheitsges. Jesus'* 63. 205s.

[28] Cf. *ibid.* 116. 207-213.

[29] Cf. *ibid.* 214-342.

[30] Sobre Mateus, cf. *ibid.* 8-33; 65-85.

[31] Cf. *ibid.* 17. 85.

[32] Sobre Lucas, cf. *ibid.* 33-62; 85-115.

[33] L. Conrady aceita a tese de A. Resch segundo a qual Lucas conhecia a narrativa de Mateus, como o tornam patente os pontos de contacto e o parentesco linguístico. As divergências, porém, explicam-se a partir da posição crítica de Lucas perante Mt; cf. *ibid.* 33-39.

[34] Sobre o estilo lucano, cf. *ibid.* 33-38.

existente no cap. III, entre Jesus e João, para os dois primeiros capítulos, transformando a história da infância de Maria, do *Protoev. Jacobi,* em narrativa da infância de João, conseguindo, assim, uma verdadeira introdução ao cap. III [35]. Em segundo lugar, suaviza a expressão demasiado mítica de Mateus acerca da conceição « ex spiritu sancto » (Mt 1,18) [36]. Em terceiro lugar, desterra totalmente o docetismo da fonte, ao descrever o nascimento de Jesus em termos realistas (Lc 2), em absoluto contraste com o *Protoev. Jacobi,* embora seguindo-o bastante de perto [37]; ao referir expressamente a cena da purificação — omite-a relativamente a Isabel por ser evidente e refere-a de Maria e, erradamente de José, por tendência antidocetista [38] — e, ao inculcar que Jesus se desenvolvia naturalmente, como qualquer criança (Lc 2,40) [39]. Em quarto lugar, faz da visita dos magos uma visita dos pastores, em virtude das inverosimilhanças acerca do aparecimento da estrela, da chegada dos magos, só dois anos depois, do infanticídio e da fuga para o Egipto [40]. Em quinto lugar, evita o compromisso legal entre a conceição virginal e a filiação davídica, apresentando Maria como Filha de David (Lc 1,27) [41].

Enfim, por tudo isto, L. Conrady deixa-se convencer « que a narrativa da infância, criada por Lucas, é, até ao mínimo pormenor, uma tentativa ... para desacreditar a fonte, através de uma, aparentemente nova, apresentação dos factos ... só por razões antidocetistas » [42]. Lucas serve-se de uma moeda herética para, refundindo-a, cunhar uma moeda cristã ortodoxa.

Portanto, as duas narrativas da infância são duas tentativas sucessivas de funcionalizar o *Protoev. Jacobi.* A de Lucas pressupõe a de Mateus, aceite na sua boa intenção, mas rejeitada como insuficiente e inverosímil. As divergências devem-se, pois, ao diferente tratamento dado à fonte comum e as coincidências à dependência de uma única fonte, ou ainda à dependência de Lucas de Mateus.

---

[35] Cf. *ibid.* 34s. 109-111.

[36] Cf. *ibid.* 37.

[37] Cf. *ibid.* 55-57. 105-108.

[38] Cf. *ibid.* 58s.

[39] Cf. *ibid.* 60s.

[40] Cf. *ibid.* 37. 57s. 108s.

[41] Cf. *ibid.* 37.

[42] *Ibid.* 62.

A fonte, porém, não goza da mínima credibilidade histórica, porque surgida da preocupação docetista [43], sob o influxo da mitologia e culto egípcios de Isis e de Osiris [44]. O único núcleo histórico consiste na notícia do nascimento de Jesus em Belém [45].

3. R. REITZENSTEIN [46] crê ter abordado a fonte comum, num fragmento egípcio, do séc. VI, com uma versão peculiar da anunciação a Maria. Aí, o anjo omite a expressão « conceberás » (συλλήμψῃ ἐν γαστρί, Lc 1,31), depreendendo Maria das palavras do anjo já estar grávida. Daí, a sua natural perplexidade por tudo se ter passado sem conhecer homem (v. 34). Segundo Reitzenstein a narração é perfeitamente coerente em si e assenta na ideia, contemporânea, segundo a qual um deus gera outro deus, por meio da palavra. Uma tal narração não pôde evoluir a partir de Lucas; pelo contrário, Lucas e Mateus explicam-se perfeitamente como mal-entendidos da primeira narração, por transformarem a geração, pela palavra, em acto de fecundação, pelo Espírito Santo. Lucas, além disso, dá ocasião à incoerência do v. 34, ao situar a conceição no futuro indefinido.

R. Reitzenstein, sem pretender reconstruir a fonte, crê no entanto tratar-se de um evangelho antigo que serviu de fonte a Mt e a Lc. A conceição virginal provém, todavia, da ideia pagã anteriormente referida.

4. Em resumo, para os autores, ultimamente referidos, as divergências e concordâncias, entre Mt 1-2 e Lc 1-2, explicam-se, a partir dos critérios pessoais dos dois autores, na utilização de uma fonte comum. Segundo A. Resch, trata-se de memórias de família que remontam a Maria. Para L. Conrady, trata-se do *Protoev. Jacobi,* escrito docetista, baseado no mito egípcio e em concepções hebraicas. R. Reitzenstein presume uma narrativa assente no motivo pagão da « geração pela palavra », mal entendido por Lucas e por Mateus.

* * *

[43] L. Conrady insiste frequentemente no objectivo de Mt de combater o docetismo do *Protoev. Jacobi* funcionalizando as suas próprias narrativas. Cf. sobre o assunto *ibid.* 17. 55-62. 85. 89s. 105s. 113s. 119. 135. 170. 211s et passim.

[44] Cf. *ibid.* 214-242.

[45] Cf. *ibid.* 303.

[46] Cf. R. REITZENSTEIN, *Zwei relges. Fragen* 112-131.

31.2. *Inexistência de uma fonte comum para Mt 1-2 e Lc 1-2*

1. A tripla tentativa, de fazer remontar as narrativas da infância a uma única fonte escrita, capaz de explicar a génese literária das concordâncias e discordâncias entre Mt e Lc e, ainda, de justificar a sua historicidade (A. Resch), ou a-historicidade (L. Conrady e R. Reitzenstein), não despertou interesse algum, nos meios científicos da época. A. Resch foi acusado de « erudição fantasmagórica », de « abuso harmonístico das fontes », de « diletantismo » [47] e, L. Conrady, de « virar tudo do avesso » [48], por contradizer, sem argumentos convincentes, a opinião unânime acerca da dependência do *Protoev. Jacobi* de Mt e de Lc [49]. Também R. Reitzenstein não foi poupado pela crítica, em virtude da precariedade histórica do fragmento em questão, facilmente explicável como corrupção de Lucas e inadmissível como sua fonte e, menos ainda, como fonte de Mateus [50]. « Qualquer tentativa de exibir uma fonte escrita comum de Lc 1-2 e Mt 1-2 tem de acabar em fracasso », precisa J. G. Machen [51], com o aplauso unânime dos investigadores contemporâneos, para os quais é impossível falar de parentesco literário entre Mt 1-2 e Lc 1-2 [52].

2. Na verdade, para o filão mais saliente da corrente crítica, dos últimos dois séculos, nem as concordâncias entre Mt 1-2 e Lc 1-2

---

[47] Cf. J. WEISS, *Syn. Frage,* in *ThR* 1 (1897/98) 291-293 (« phantasievolle Gelehrsamkeit »; « harmonistische Mißhandlung der Quellen »). W. BOUSSET, Rec. a Resch, *Das Weihnachtsev.,* in *ThLZ* 23 (1898) 165s; L. CONRADY, *Die Quelle* 2-5 et passim; H. USENER, *Geburt und Kindheit* 170; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 189; id., *The NT account of the birth of Jesus,* in *PTR* 3 (1905) 648-650.

[48] J. WEISS, *Syn. Frage,* in *ThR* 2 (1901) 158 (« stellt alles auf den Kopf »).

[49] Cf. *ibid.* 158s; H. J. HOLTZMANN, Rec. a Conrady, *Die Quelle,* in *ThLZ* 26 (1901) 135-136; H. USENER, *Geburt und Kindheit* 170; T. ALLAN HOBEN, *The Virgin Birth,* in *AJT* 6 (1902) 476-478; J. G. MACHEN, *The NT account of the birth of Jesus,* in *PTR* 4 (1906) 39-42; id., *Virgin Birth* 189. Sobre a formação do *Protoev. Jacobi* a partir de Mt e de Lc, cf. O. CULLMANN, *Kindheitsevangelien,* in *NTApo* I 272-279.

[50] Cf. J. G. MACHEN, *The NT account of the birth of Jesus,* in *PTR* 4 (1906) 39-42; id., *Virgin Birth* 189-191.

[51] J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 191.

[52] Recentemente P. J. THOMPSON, *The infancy Gospels of St. Matthew and St. Luke compared,* in *StEv* I = TU 73 (Berlin 1959) 217-222, defende a dependência literária de Lc 1-2 de Mt 1-2 (« St. Luke's first two chapters can be read as an elaboration of St. Matthew's design. A comparison of the two Gospels suggests that St. Luke is in fact working with St. Matthew in view », *ibid.* 217).

(conceição virginal, nascimento em Belém no tempo de Herodes) são suficientes para sustentar a hipótese de uma fonte comum, nem os episódios descritos, pelo primeiro e pelo segundo, se deixam harmonizar cronográfica e psicologicamente.

F. D. E. Schleiermacher [53] e D. F. Strauss [54] são os primeiros a pôr sistematicamente em dúvida a possibilidade de harmonização, contra as arbitrariedades do racionalismo naturalista e do supranaturalismo conservador. Pois, na verdade, é altamente inverosímil que Lucas recolha da fonte comum histórica — naturalistas e supranaturalistas punham o problema a nível histórico — só e exclusivamente os episódios que Mateus deixara de parte. Além disso, não aparece clara a razão por que Lucas, interessado na transmissão fiel das fontes, omitira algumas cenas da infância de Jesus — precisamente aquelas e só aquelas que despertaram o interesse de Mateus — referindo, pelo contrário, a narrativa de João.

Para além desta suspeita inicial, da análise dos dois autores referidos, resulta que as narrativas da infância não só não se complementam mas até se excluem como descrição de factos históricos. As observações capitais de Schleiermacher, mais tarde assumidas, aperfeiçoadas e « estandardizadas » por Strauss, são as seguintes:

a) *Inconciliabilidade da anunciação a José (Mt 1,18-25) com a anunciação a Maria e visitação (Lc 1,26-45)* [55]. Schleiermacher acha totalmente incompreensível a dramática apreensão de José e subsequente angelofania (Mt 1,18-25), no caso da historicidade da precedente anunciação a Maria, sua viagem apressada às montanhas da Judeia e estadia de três meses em casa de Zacarias (Lc 1,26-45). É de supor, com efeito, que Maria não se ausentasse sem informar José da sua decisão. Segundo Lucas, o mistério de Maria não é segredo em casa de Zacarias, sendo de admitir que ela tivesse explicado a motivação da sua visita. Lucas (Lc 2) pressupõe, além disso, uma atmosfera de mútua confiança entre Maria e José. Por isso, é incompreensível que Maria escondesse a José a verdadeira motivação da sua viagem e lhe silenciasse, em estado de notória gravidez,

---

[53] Cf. F. D. E. Schleiermacher, *Über die Schriften des Lukas* 42-49; id., *Das Leben Jesu* 46-73.

[54] Cf. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu* I (1835) 77-306; id., *Das Leben Jesu* (1864) 323-382.

[55] Cf. F. D. E. Schleiermacher, *Über die Schriften des Lukas* 42s; D. F. Strauss, *Das Leben Jesu* I (1835) 133-143.

o que fora objecto de júbilo e de confidências, em casa de Zacarias. Como pode, então, Mt 1,18-25 apresentar José totalmente ignaro dos acontecimentos? A nível histórico-psicológico, não há resposta para semelhante questão. Consequentemente, é forçoso admitir a carência de qualquer parentesco entre as duas narrativas; do que se segue, para Schleiermacher, que uma delas não pode ser histórica e, para Strauss, que nenhuma delas é histórica.

b) *Inconciliabilidade da apresentação no templo (Lc 2,22-40) com a visita dos magos e subsequente infanticídio (Mt 2,1-18)*[56]. A visita dos magos só se pode situar antes da apresentação no templo, porque esta verifica-se no caminho, de regresso a Nazaré. Nada justifica a ida a Jerusalém e regresso a Belém, onde, segundo Lucas, José é um forasteiro. Todavia, neste caso, é incompreensível que, após a visita dos magos, José, avisado das intenções de Herodes, se meta a caminho de Jerusalém. Além disso, em Jerusalém, nada lhes acontece apesar das clamorosas profecias de Simeão e de Ana, a qual « falava dele a toda a gente » (Lc 2,38). Lembre-se que, quando da passagem dos magos « o rei Herodes ficou perturbado e com ele Jerusalém inteira » (Mt 2,3). De tudo isto se depreende que a harmonização destas narrativas a nível histórico, ou mesmo no âmbito de uma só fonte, é inviável.

c) *Belém-Nazaré*[57]. Trata-se da divergência mais clamorosa. Ao passo que, para Mateus, a residência habitual de José, ao tempo do nascimento de Jesus, era em Belém, para Lucas, era em Nazaré. Ao passo que, para Mateus José se fixa em Nazaré, por inefável disposição da Providência, para Lucas, providencial é apenas o nascimento em Belém, motivado pelo censo. Partem ambos de uma base comum: Jesus de Nazaré nasceu em Belém. Mas divergem na conciliação destes termos. Para Mateus, o ponto firme é Belém. Nazaré explica-se através da Providência. Para Lucas, é Belém que se explica através da Providência. Uma vez mais, nos é impedido fazer um discurso histórico ou falar de uma fonte comum.

Não são as únicas observações feitas pela crítica exegético-histórica, ao longo dos últimos dois séculos, contra a tentativa de har-

---

[56] Cf. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Über die Schriften des Lukas* 43-45; D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu* I (1835) 254-259.

[57] Cf. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *op. cit.* 44s. 48s; D. F. STRAUSS, *op. cit.* 265-278. Cf. ainda H. USENER, *Geburt und Kindheit* 174-176; H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*[3] 40s.

monizar as narrativas da infância; todavia, chegam bem para elucidar a atitude de quantos, com Schleiermacher e Strauss, deixaram de considerar Mt 1-2 e Lc 1-2 de documentos históricos. Em 1817, Schleiermacher ainda fez um esforço de destrinça entre episódios integralmente poéticos e episódios com fundamento histórico. Para o efeito, antecipou a *Formgeschichte,* com uma decomposição de Lc 1-2, em narrativas autónomas, umas mais históricas do que outras. Assim, segundo a sua estimativa, Mt 1,18-25 é mais digno de crédito do que a criação poética de Lc 1,26-38; do mesmo modo, é preferível Lc 2 do que Mt 2 [58]. Posteriormente, na *Leben Jesu,* em virtude do carácter fortemente poético das narrativas, julga impossível atribuí-las a fontes oculares [59].

D. F. Strauss, da sua cerrada argumentação contra qualquer possibilidade de harmonização, deduz a absoluta a-historicidade das narrativas. Só se compreendem como ficção literária de formação mítica a partir de e em função de pensamentos doutrinais [60]. Da fé na filiação divina de Jesus nasce o motivo da conceição virginal e as duas narrativas que o revestem. Da crença na filiação davídica nascem as duas genealogias e a ambientação do nascimento em Belém. Daí derivando a necessidade de conciliar Belém com Nazaré, de onde resultam duas soluções inconciliáveis entre si. Da tipologia Moisés--Jesus nascem, além disso, os episódios simbólicos de Mt 2. Portanto, na origem das narrativas, dos episódios e dos motivos, não temos factos históricos, mas pensamentos dogmáticos. Não é a preocupação cronográfica a que anima os narradores, mas a intenção teológica [61].

É isto o que repete, até à saturação, sem fazer qualquer passo em frente, a aguerrida crítica histórico-literária da segunda metade do séc. XIX e primeiras décadas do presente século. O autor mais saliente desta tendência, H. Usener, recapitula por todos: « qualquer olho límpido verá que as narrativas do nascimento de Mt e de Lc se excluem mutuamente e que são inconciliáveis entre si ». Os pontos coincidentes (as pessoas: José, Maria e Jesus; o chamamento de Jesus a Messias; o tempo de Herodes; o nascimento em Belém) são « pressuposições dadas », sobre as quais « serão erigi-

[58] Cf. F. D. E. Schleiermacher, *op. cit.* 46-48.

[59] Cf. F. D. E. Schleiermacher, *Das Leben Jesu* 46-73.

[60] Sobre a noção straussiana de mito, cf. adiante, n. 4.

[61] Sobre Strauss, cf. atrás, n. 312.2, nota 54.

dos, por cada um dos evangelistas, edifícios completamente diferentes »[62]. A única novidade de H. Usener, relativamente a Schleiermacher e a Strauss, diz respeito à exclusão da conceição virginal de entre os pontos coincidentes. O porquê aparecerá adiante.

Consequentemente, não se pode falar de uma fonte literária comum e, muito menos, de uma fonte baseada no testemunho ocular, pois estamos perante formações poéticas de tipo lendário[63]. Por isso, a escola da história comparada das religiões procura explicar os diversos episódios e motivos a partir de uma ideia cristã, expressa segundo modelos narrativos correntes no meio ambiente do cristianismo primitivo[64]. As correntes histórico-exegéticas preferem, como D. F. Strauss, procurar os modelos no AT e no judaísmo, limitando ao máximo o influxo pagão, por vezes admitido, através da mediação judaica, tanto mais que as narrativas em questão são profundamente judaicas[65]. M. Dibelius prefere, nalguns casos, apelar simplesmente para a « lei da analogia biográfica »[66].

Seja qual fôr a origem e a história concretas das narrativas da infância e de cada uma das suas partes, uma coisa permanece firme,

---

[62] H. USENER, *Geburt und Kindheit* 167. Os autores da passagem de século que, na esteira de Strauss, maior atenção dedicaram ao problema histórico-literário foram: H. USENER, *Weihnachtsfest* (Bonn 1889); J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 192-261; P. ROHRBACH, *Geboren von der Jungfrau* (Berlin 1898⁴); W. SOLTAU, *Geburtsges.* (Leipzig 1902); E. PETERSEN, *Geburt des Heilandes* (Tübingen 1907).

[63] Cf. H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*³ 41; id., *Lehrbuch*² 482 (dichterische Anwüchse); J. WEISS, *Evangelien*² 412 (Sagenbildung); H. USENER, *Geburt und Kindheit* 161-187 (Legenden); E. PETERSEN, *Geburt des Heilandes* 16 (dichterische Komposition: Lc 1-2), 26 (Produkte der dichtende Sage: Mt 1-2 e Lc 1-2); E. KLOSTERMANN, *LkEv*² 5 (Sagenbildung); E. MEYER, *Ursprung* I 54 (Mytische Bildungen; Materialisierungen der ursprünglichen Idee); R. BULTMANN, *GesSynTrad*⁶ 316-328 (Legenden); M. DIBELIUS, *Formgeschichte*⁵ 119-128 (Legenden). Com estes dois últimos impôs-se definitivamente nos meios académicos que as narrativas da infância são formações lendárias ou hagádicas (cf. F. KATTENBUSCH, *Die Geburtsgeschichte Jesu als Haggada der Urchristologie*, in *ThStKr* 102 [1930] 454-474). A definição de lenda fornecida por BULTMANN, *op. cit.* 260 e por M. DIBELIUS, *Zur Formges. der Evangelien* 203-208; id., *Formgeschichte*⁵ 101s, coincide em linhas gerais com a noção de narrativa hagádica de F. Kattenbusch (cf. *art. cit.* 470).

[64] Cf. sobretudo: H. USENER, *Weihnachtsfest*² 71-83; id., *Geburt und Kindheit* 184-187; E. PETERSEN, *Geburt des Heilandes* 12-15; 32-46; H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 1-46; C. CLEMEN, *RelGesErkl. des NT*² 114-121. 192-212.

[65] Cf. A. v. HARNACK, *Beiträge* IV 98-105. 107-109; H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*³ 37-41; id., *Lehrbuch*² 480-487; J. WEISS, *Evangelien*² 234-241. 410-431.

[66] Cf. M. DIBELIUS, *Formgeschichte*⁵ 106. 124. 126.

para a crítica literária contemporânea: trata-se de complexos literários concebidos com a única preocupação de pôr em relevo uma ideia ou de inculcar uma determinada imagem de Cristo. Para muitos, são o reflexo ou a projecção na pessoa e no destino de Jesus, salvação nascente, da própria imagem da alma crente do povo com as suas ânsias, expectativas e concepções. Uma condensação de enorme riqueza espiritual que P. Minear procurou explorar, através da análise do seu *Sitz im Leben, im Glauben, im Loben* [67].

Daqui depreenderam os autores mais ligados à escola da história comparada das religiões, que nenhuma base histórica jaz por debaixo de semelhantes narrativas: « onde anjos vêm e vão, onde uma anciã é agraciada com o nascimento de uma criança, onde pessoas falantes emudecem e mudos falam, onde profetas, já de crianças, reconhecem o Messias; aí, o historiador teria mais que fazer do que examinar a historicidade de tais prodígios », pontualiza J. Weiss [68].

M. Dibelius, porém, recusa-se a unir indissoluvelmente a historicidade de uma narrativa ao seu género literário, seja ele lendário ou mítico. « Na noção de lenda, não está incluída uma unidade de medida da historicidade ou a-historicidade » [69]. Pois, com efeito, a lenda pode-se ter formado à volta de um facto histórico. Todavia, o escopo da mesma não é o de referir história, isto é, os narradores não têm « qualquer interesse historiográfico » [70]. « A forma lendária, de per si, não fornece qualquer obstáculo decisivo contra a historicidade do herói ou mesmo de um acontecimento, como também nenhuma garantia a favor da historicidade da narrativa » [71]. R. Bultmann está de acordo com o anterior, mas precisa que, de qualquer maneira, a a-historicidade caracteriza negativamente a lenda, na me-

---

[67] Cf. P. MINEAR, *The Interpreter and the birth narratives*, in *ThTo* 7 (1950) 358-375, também em *SyBU* 13 (1950) 3-22. Cf. também: H. SAHLIN, *Der Messias* (Uppsala 1945), principalmente, pp. 327-342; H. L. MACNEILL, *The Sitz im Leben of Lk 1,5-2,20*, in *JBL* 65 (1946) 123-130. Sobre o caso concreto da conceição virginal, cf. R. H. FULLER, *The Virgin Birth. Historical Fact or kerygmatic truth?*, in *BR* 1 (1956) 1-8.

[68] J. WEISS, *Evangelien*[2] 412. Contra a historicidade das narrativas da infância escrevem expressamente: P. ROHRBACH, *Geboren* 26-49; W. SOLTAU, *Geburtsges.* 25-32; E. PETERSEN, *Geb. des Heilandes* 26 (« keine historische Kunde »); E. MEYER, *Ursgrung* I 52-81; E. KLOSTERMANN, *LkEv*[2] 5.

[69] M. DIBELIUS, *Zur Formgeschichte der Evv.* 204.

[70] *Ibid.* 205.

[71] M. DIBELIUS, *Formgeschichte*[5] 106.

dida em que contrasta com a noção científica de narração histórica [72]. Pois bem, mesmo no caso de as narrativas da infância não serem lendas, mas composições hagádicas, o panorama histórico modifica-se pouco, pois a base histórica da hágada é igualmente difícil de destrinçar [73]. Estamos, em qualquer dos casos, perante um género literário não histórico cujo escopo primário não é referir história; nem faz parte do seu leque de interesses o de garantir a historicidade das notícias históricas que, eventualmente, encerre.

Semelhante precariedade histórica é agravada pela falta de concordância entre as duas narrativas da infância e sobretudo pelas suas divergências capitais. Razão por que a crítica contemporânea não lhes concede margem alguma de credibilidade histórica. Um dos pontos mais afectados é, sem dúvida nenhuma, o motivo da conceição virginal.

3.2. PRIMARIEDADE DE UM TESTEMUNHO SOBRE O OUTRO

Da análise histórico-literária comparativa das duas narrativas da infância, resulta não só o seu carácter primariamente doutrinal-lendário (hagádico), mas também a sua total independência. A única harmonização possível reduz-se a poucos pressupostos, tomados da antiga tradição comum. Acima fez-se notar que H. Usener, ao elencá-los, omite a conceição virginal. Porquê? Basta recordar a hipótese da interpolação com toda a sua problemática, para o compreendermos.

Com efeito, admitindo a total independência das duas narrativas da infância, rejeitando a historicidade da conceição virginal e propugnando, consequentemente, a sua génese mitologumenológica ou teologumenológica, não se podem admitir duas lendas originais independentes, tais como Mt 1,18-25 e Lc 1,26-38. O problema agrava-se, ainda mais, tendo presente que, para Usener e sua corrente, a primeira é helenista (Ásia Menor) e, a segunda, é judeo-cristã (palestinense). Como resposta a este problema, nasceu a hipó-

[72] Cf. R. BULTMANN, *GesSynTrad*[6] 260, nota 1. O facto é que o próprio M. Dibelius põe na base da lenda a « fromme Wißbegier » (*Formgeschichte* 290). Nesta linha de ideias O. CULLMANN, *Kindheitsevangelien,* in *NTApo* I 272-274, também fez remontar as narrativas da infância à « natürlichen Wißbegierde » e ao interesse teológico.

[73] Cf. F. KATTENBUSCH, *Geburtsges.* 470. 472-474.

tese da interpolação do motivo, em Lc 1,34s. À luz da qual, H. Usener exclui a conceição virginal do elenco dos elementos comuns, pois a forma original de Lc 1,26-38 não só ignora aquele motivo, mas assenta no pressuposto contrário, na paternidade física de José. Deste modo, resulta apenas uma lenda original: Mt 1,18-25. O sucesso de semelhante solução não podia ser maior. Até A. Harnack a adopta [74].

Todavia, não resistiu à crítica literária posterior, para a qual, Lc 1,26-38 è indissociável da conceição virginal. Teremos, então, duas lendas originais? Tal seria absurdo, por atribuir a dois círculos independentes a criação do mesmo motivo (conceição virginal de Jesus, por obra do Espírito Santo, no período de noivado de Maria) a partir do pensamento da filiação divina, sem a existência de um modelo perfeito, como se verá posteriormente [75].

A impossibilidade de semelhante coincidência é-nos ilustrada, de modo exemplar, pela divergência das duas genealogias e, sobretudo, pela discrepância na coordenação Belém-Nazaré.

O primeiro a sugerir uma solução foi H. Gressmann [76], ao inverter a relação de primariedade-secundariedade. Segundo a sua análise comparativa, Lc 1,26-38 é a adaptação cristã de uma lenda messiânica palestinense, proveniente da forma helenista alexandrina do mito teogâmico faraónico, ao passo que Mt 1,18-25 representa uma etapa mais recente da refinação cristã da rude forma teogâmica. A sugestão de H. Gressmann embate, porém, frontalmente contra a convicção unânime, acerca da total independência literária das formas lucana e mateana; por isso, teve de esperar, na penumbra, 18 anos até à solução de M. Dibelius [77], o qual, retomando a antiga tese do carácter apologético de Mt 1,18-25, explicou que esta narrativa não é uma lenda, mas uma simples defesa apologética do motivo em questão. Sendo assim, Lc 1,26-38 reproduz a lenda original, ao passo que Mt 1,18-25 é uma criação secundária, absolutamente irrelevante para a pesquisa da génese da conceição virginal. Semelhante é a solução de G. Erdmann [78]. O sucesso desta hipótese foi quase absoluto, na época contemporânea.

---

[74] Sobre a hipótese da interpolação, cf. atrás, n. 211.4.

[75] Cf. adiante, *Parte Segunda*.

[76] Cf. H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 37-46; cf. atrás, n. 222.1.

[77] Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* (Heidelberg 1932).

[78] Cf. G. ERDMANN, *Vorgeschichten* (Göttingen 1932).

R. Bultmann [79], porém, não se deixou entusiasmar por ela. Parece mesmo ter intuído a precariedade do discurso sobre a primariedade de uma e automática secundariedade da outra; por isso, prefere considerá-las ambas secundárias, isto é, nenhuma delas reproduz a forma lendária original, até porque o motivo nasceu no cristianismo helenista e aquelas são lendas caracteristicamente semitas. Para o efeito, considera Mt 1,18-25 de lenda semita da doação divina do nome, refundida por círculos helenistas em função da conceição virginal e, relativamente a Lc 1,26-38, considera os vv. 34-37 interpolados pelo helenista Lucas.

Lamentavelmente, segundo a análise crítica precedente, nenhuma delas se mantém em pé, nem no referente a Mateus [80], nem no referente a Lucas [81]. Isto significa que, a manter a independência literária entre ambos, nenhuma das soluções apresentadas consegue explicar verosimilmente a existência de duas narrativas lendárias ou hagádicas sobre a conceição virginal. Só a inércia da estandardização das opiniões pode explicar que, ainda hoje, cientistas, como H. Frhr. v. Campenhausen, W. Pannenberg e outros, neste capítulo, continuem a repetir as teses de M. Dibelius, uns, e as de R. Bultmann, outros [82].

3.3. Primariedade do motivo da conceição virginal

A análise crítica precedente conduziu-nos, não a um beco sem saída, mas a conclusões muito relevantes, para a crítica histórica posterior. Fez-nos ver, com efeito, como a primariedade simultânea das duas narrativas (Mt 1,18-25 e Lc 1,26-38) é inadmissível por implicar, necessariamente, a sua impossível harmonização. Fez ver, ainda, a inverosimilhança da alternância automática entre primariedade de uma e secundariedade de outra. Intuindo o seu artificialismo forçado, R. Bultmann prefere, então, manter a secundariedade de ambas, sem contudo, superar a esfera da conjectura, ao explicar a entrada secundária do motivo helenista nas duas lendas judeo-cristãs.

A análise literária contemporânea de Mt 1,18-25 e de Lc 1,26-38

---

[79] Cf. R. Bultmann, *GesSynTrad*⁶ 316-328.

[80] Cf. atrás, n. 1.2.

[81] Cf. atrás, n. 2.2.

[82] Cf. adiante, n. 7.

garante-nos, porém, que o referido motivo é um elemento integrante, original e inamovível das duas narrativas e que ambas assentam em fontes judeo-cristãs, de tipo palestinense. Garante-nos, ainda, a sua total independência literária, quer a nível redaccional, quer a nível de fontes. A mesma análise literária fez-nos ver que nenhuma delas está centrada no motivo da conceição virginal. Este serve de pressuposição natural a uma e à outra. Assim, Mt 1,18-25 é uma anunciação do nascimento do Salvador escatológico, de acordo com a tipologia Moisés-Jesus e com o modelo da lenda judaica de Moisés. Ficou assente a inverosimilhança da intencionalidade apologética. O motivo aparece, aqui, como pressuposto inevitável, mas sem o apoio de qualquer espécie de necessidade. De modo análogo, Lc 1,26-38 é a anunciação do nascimento do David escatológico, de acordo com a messianologia popular do Messias davídico, precedido e anunciado por um Precursor (João Baptista = *Elias redivivus*). Serve de modelo o género veterotestamentário de « anunciação ». Aqui, a conceição virginal foi utilizada semiologicamente; por isso, ocupa um lugar bem preciso no esquema e influencia a orientação geral da narrativa. Em nenhum dos casos se verifica uma acentuação obsessiva do motivo. Este é pressuposto, referido e utilizado com a máxima naturalidade. Os narradores estão certos de não transmitirem novidade alguma, nem de virem a causar sensação com semelhante motivo. Significativo é o modo alusivo como Lucas o refere, de maneira que não o apreenderá quem dele não tiver prévio conhecimento.

Significa isto que nenhuma das narrativas em questão foi criada para servir de veículo àquele motivo; nenhuma delas nasceu dele, nem ele nasceu com elas ou delas. *A conceição virginal é absolutamente primária, relativamente às narrativas de Mt e de Lc* [83]; por isso, o carácter lendário-hagádico destas nada diz contra a sua historicidade. Esta não pode ser posta em dúvida, só porque o género

---

[83] São de parecer semelhante: K. SCHUBERT, *Die Kindheitsgeschichten*, in *BiLi* 45 (1972) 239; R. BROWN, *Con. Verginale* 77 (« Nessuno dei due evangelisti conosceva il racconto dell'infanzia dell'altro, e il fatto che la concezione verginale attraverso la potenza dello Spirito Santo sia uno dei pochi punti sui quali i due concordano significa che questa tradizione era precedente ai due racconti. E in effetti questa tradizione dovette restare in circolazione abbastanza a lungo per potersi sviluppare (o per poter essere utilizzata) in racconti di carattere abbastanza diverso e per essere conosciuta in diverse comunità cristiane »); id., *The Birth of the Messiah* 160-163.

literário daquelas não é histórico, porque o motivo em questão precede como elemento autónomo a própria produção literária. Isto está plenamente de acordo com a natureza de lenda e de hágada; as quais, mais a segunda do que a primeira, não se formam no ar, mas à volta de núcleos de cristalização, fornecidos pela tradição. No caso da conceição virginal, até nem é bem isto o que se passa; pois, à volta dela não se formaram lendas ou narrativas hagádicas, mas duas narrativas diferentes e independentes fizeram uso semiológico dela.

Portanto, a presença deste motivo em duas narrativas independentes nada tem de estranho, não sendo necessário recorrer a qualquer espécie de artifício para o explicar. Basta reconhecer o seu lugar inamovível, mas secundário, em ambas e, portanto, *a sua anterioridade como tradição comum aos círculos cristãos* que, independentemente, deram origem àquelas narrativas; uma, à luz da tipologia Jesus-Moisés, a partir do midrash e da lenda de Moisés, a outra, à luz da messianologia popular do Filho de David escatológico, precedido e preanunciado por Elias. Basta a disparidade dos pontos de partida, para compreender toda a espécie de divergências, desde a escolha de materiais e organização de episódios até à própria concepção teológica. Significativa é a divergência relativamente a Belém-Nazaré comparada com a minuciosa coincidência acerca do motivo da conceição virginal. Tal facto significa que o motivo do nascimento em Belém era comum, mas ainda não havia solução comum para o problema Belém-Nazaré, ao passo que o motivo da cenceição virginal era comum nos seus elementos essenciais.

Consequentemente, *nenhuma das formas narrativas nos conduz a qualquer hipotética fonte lendária da conceição virginal, mas, simplesmente, a duas comunidades independentes entre si, onde aquela tradição já tinha raízes profundas. A crítica literária assegura-nos, ainda, tratar-se de comunidades judeo-cristãs, de tipo palestinense.*

Esta é a única plataforma estável que nos fornece a crítica literária hodierna, sobre a qual é necessário alicerçar a crítica histórica. Lamentavelmente, a história do problema põe à luz do dia inúmeros casos de verdadeiras distorções, só e apenas, em função de determinadas sínteses históricas, que, em vez de se alicerçarem na crítica literária, a violentaram.

Pois bem, depois de analisadas as inúmeres teorias histórico-literárias, sobre os testemunhos neotestamentários da conceição vir-

ginal, resultam pontos firmes os seguintes: a) *Mt 1,18-25 e Lc 1, 26-38 assentam em fontes judeo-cristãs de tipo palestinense*; b) *o motivo da conceição virginal é original e inamovível*; c) *nenhuma delas está centrada na conceição virginal, mas utiliza-a como dado pressuposto*; d) *portanto, a origem da conceição virginal não está ligada a nenhuma delas; nenhuma delas nos pode conduzir à sua fonte*; e) *dizem-nos, todavia, que este motivo fazia parte da fé comum a dois círculos judeo-cristãos, independentes, de tipo palestinense*; f) *e que o motivo não andava associado a concepções de tipo teogâmico, mas era compreendido, pura e simplesmente, como manifestação semiológica do poder de Deus.*

* * *

3.4. Natureza semiológica da conceição virginal

Em ordem a uma análise comparativa, no contexto geral da história das tradições e da história das religiões, é de capital importância delimitar com precisão a natureza do motivo da conceição virginal, dum modo especial, em relação à tradição da filiação divina. Pois, com efeito, se a conceição virginal fôr uma afirmação cristológica sobre a filiação divina entra na categoria universal da « geração divina », não sendo possível ignorar o seu estreito paralelismo com o motivo teogâmico pagão.

34.1. *A conceição virginal entra na categoria de* ἱερὸς γάμος

Com D. F. Strauss consolidou-se a impressão, principalmente entre os cultores da história comparada das religiões, de que o motivo cristão entra na categoria universal da « geração divina ». Tal como nos mitos teogâmicos, o varão é substituído por uma divindade e o germen humano por um germen divino, de maneira que o nascituro será um verdadeiro « Filho de Deus ». Não é outra a concepção subjacente a Lucas e a Mateus, pensam, efectivamente, fautores e simpatizantes da referida escola [84]. Sublinha-se, com H. J.

---

[84] Vêem em Lc 1,34s a aplicação da lei universal (conceição virginal = filiação divina física): H. J. Holtzmann, *Lehrbuch*² 480; id., *Synoptiker*³ 37s; H. Usener, *Weihnachtsfest*² 71-83; id., *Geburt und Kindheit* 183s; J. Hillmann, *Kindheitsges.* 243; A. Hering, *Die dogm. Bedeutung* 62; P. W. Schmiedel, *Mary* 2956; O. Pfleiderer, *Das Christusbild* 12; id., *Die Entstehung* 194s; J. Weiss, *Evangelien*² 74. 417; H. Gressmann, *Weihnachtsev.* 41-46; E. Meyer, *Ursprung* I 54; H. Leisegang,

HOLTZMANN, a perfeita correspondência de ἐπέρχεσθαι - ἐπισκιάζειν (Lc 1,35), dum lado, com γινώσκειν (sentido sexual, v. 34), do outro, e de δύναμις-πνεῦμα (v. 35) com ἀνήρ (v. 34); vendo-se nessa dupla correspondência uma clara alusão a um verdadeiro acto heterogâmico de fecundação [85]. Para H. GRESSMANN, « o pai da criança é o Espírito Santo » [86], para E. MEYER, Jesus « é gerado pela própria divindade, a qual se une à sua mãe para a fecundar » [87]. H. LEISEGANG põe em relevo a rudeza da expressão de Mateus: ἐν γαστρὶ ἔχειν+ἐκ+ agente (no genitivo, sem artigo), paralela à de Pausânias (II 24,4) ... ἐξ 'Απόλλωνος ἔχειν ἐν γαστρί; daí deduzindo que, para Mateus, o Espírito Santo, de facto, desempenha o papel de princípio masculino [88].

Para esta corrente a linguagem e as imagens usadas pelas narrativas bíblicas não deixam dúvidas sobre a natureza da conceição virginal, como acto de fecundação ou de geração divina, no qual se fundamenta a filiação divina de Jesus, compreendida biofisicamente. Isto é, Jesus é Filho de Deus porque gerado fisicamente por Deus.

* * *

Pneuma Hagion 14; E. NORDEN, *Geburt des Kindes* 77; S. HIRSCH, *Pneuma Hagion* 7; E. KLOSTERMANN, *EvLk* 14s; K. THIEME, *Jungfrauengeburt* 305s; Ph. VIELHAUER, *Ein Weg* 67; W. MARXSEN, RGG³ III 1069; W. E. BUNDY, *Jesus* 10.

[85] Cf. H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch²* 485. É ideia indiscutível para os autores mencionados na nota anterior que o voc. ἐπισκιάζειν alude ao acto marital da fecundação. Expressamente em K. THIEME, *Jungfrauengeburt* 306. Segundo E. KLOSTERMANN, *LkEv* 14: « ἐπισκιάζειν ... umschreibt aber hier vermutlich den Akt der Vereinigung, wie z.B. bei Philo *Quod Deus imm.* I § 3 ». Observe-se, porém, que em Fílon (cf. *l. cit.*) o referido vocábulo não se refere, nem pode ser referido, ao acto marital (cf. adiante, n. 67.4).

[86] H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 2.

[87] E. MEYER, *Ursprung* I 54.

[88] Cf. H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion* 15-17; E. MEYER, *Ursprung* I 56s. Alguns autores que, com M. Dibelius e G. Erdmann, consideram Mt 1,18-25 uma forma apologética recente a caminho da mitologização vêem na fórmula de Mt. o influxo da concepção teogâmica: G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 56. 57; F. HAHN, *Hoheitstitel³* 314s; R. H. FULLER, *Christology* 196; W. G. KÜMMEL, *Die Theologie des NT* 110.

34.2. *Simples nexo causal entre a conceição virginal e a filiação divina*

Outro grupo de autores [89], mais sensível à natureza judaico-veterotestamentária do cristianismo, não encontra nas narrativas de Mateus e de Lucas, essencialmente judeo-cristãs, um paralelismo absoluto com o mito pagão. Neste deve-se distinguir, com efeito, o teologúmenon e a sua expressão teogâmica. Esta é, com certeza, incoadunável com a imagem monoteísta de Deus, mesmo, subjacente ao motivo cristão da conceição virginal, onde o Espírito Santo não assume as funções de princípio masculino, em substituição do varão, mas é concebido como poder criador de Deus. Todavia, o teologúmenon subjacente ao motivo cristão é o mesmo do mito teogâmico, como se deduz claramente do nexo causal (διὸ καί, Lc 1,35c) estabelecido em Lucas entre a conceição virginal e a filiação divina. Trata-se, portanto, do mesmo motivo, mas, com expressão monoteísta, onde o princípio masculino humano não é substituído por um princípio masculino divino, mas, pura e simplesmente, pelo poder criador de Deus. Deus aparece, assim, como único e verdadeido pai de Jesus Cristo.

Consequentemente, a conceição virginal, embora depurada de toda a teogamia, é, essencialmente, uma expressão fisicista da filiação divina de Jesus. Filho de Deus porque gerado por Deus no seio virginal de Maria.

Os defensores desta opinião defendem naturalmente a origem teologumenológica da conceição virginal.

* * *

---

[89] Cf. P. Lobstein, *Die Lehre* 27-31; A. v. Harnack, *Zu Luc 1,34.35,* 54; E. Petersen, *Geb. des Heilandes* 18; F. Hauck, *EvLk* 25s; R. Bultmann, *Theology* I 131; H. Conzelmann, *Jesus Christus,* RGG³ III 627; H. Frhr. v. Campenhausen, *Jungfrauengeburt* 19; O. Cullmann, *Christologie* 301-303; K. Stendahl, *Quis et Unde?* 94, nota 1; C.H. Talbert, *Lucan Christology* 268; W. Pannenberg, *Christologie* 141s; id., *Glaubensbekenntnis* 80; R.H. Fuller, *Christology* 196; G. Friedrich, *Sohn Gottes* 74-77. Cf. as notas bibliográficas de G. Friedrich, *art. cit.* 66, nota 1; H. Räisänen, *Mutter Jesu* 142, nota 4.

34.3. *Entre conceição virginal e filiação divina não existe nexo causal*

1. *Em Mt 1,18-25*

Já F. D. SCHLEIERMACHER sublinhara, com vigor, que Mateus não estabelecia qualquer nexo entre a conceição virginal e a filiação divina [90]. É com igual vigor que H. v. BAER se opõe à equacionação arbitrária entre conceição virginal e filiação divina, possível, só, ignorando o carácter estrictamente judaico-veterotestamentário de Mateus, incoadunável com o pensamento da filiação divina física [91]. De igual modo opinam H. Frhr. v. CAMPENHAUSEN, K. STENDAHL, O. PIPER e H. RÄISÄNEN [92]. K. Stendahl vai ao ponto de declarar que o motivo em Mateus é « teologicamente mudo, nenhum argumento ou concepção cristológica é deduzida de tão grande intervenção de Deus » [93].

Recentemente, H. Räisänen dedicou especial atenção ao problema pretendendo saber expressamente se Mateus faz derivar a filiação divina da conceição virginal, ou ao menos, as relaciona de algum modo. Constata, porém, ser difícil sabê-lo « pois, sobre isso Mateus não fala » [94]; de todos os modos, o escopo da perícopa (Mt 1,18-25) não anda à volta deste tema cristológico. « Mateus, aí, foca o seu tema sob a perspectiva da messianologia judaica. Assim, não aparece o título Filho de Deus nesta narrativa; Jesus recebe, pelo contrário, os títulos de " Cristo " e de " Emmanuel ". Mateus não faz afirmações sobre a natureza de Jesus. *Se* a filiação divina deve ser fundamentada através da conceição virginal, então, Mateus já pressupõe, como conhecida, semelhante conclusão teológica » [95].

Mas, como estabelecer se Mateus pressupõe a ideia da filiação divina? H. Räisänen constata, ainda, que « em nenhuma outra parte, Mateus se ocupa desta questão *expressis verbis* » [96]. Com efeito, em-

---

[90] Cf. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Das Leben Jesu* 60.

[91] Cf. H. v. BAER, *Der Hl. Geist* 116.

[92] Cf. H. Frhr. v. CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 19s; K. STENDAHL, *Quis et Unde?* 94, nota 1; O. PIPER, *The Virgin Birth*, in *Interp.* 18 (1964) 141; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 73-75.

[93] K. STENDAHL, *art. cit.* 103.

[94] H. RÄISÄNEN, *op. cit.* 73.

[95] *L. cit.*

[96] *Ibid.* 74.

bora não seja fácil identificar as concepções subjacentes ao título " Filho de Deus " no corpo do evangelho (Mt 26,63; 16,16; 14,33), de todos os modos, uma coisa é certa, « o evangelista não tenta estabelecer uma relação directa entre estas e as narrativas da infância » [97]. As únicas passagens, que poderiam levar à suposição « que Mateus, de facto, estabelece um nexo causal entre a conceição virginal e a filiação divina », são Mt 2,15 e 3,17 [98]. Pois, a aplicação de Oseias (11,1) num ambiente em que José não aparece como pai de Jesus, Maria não se diz mulher de José e onde se acentua a relação mãe-filho « é possível ver, na mencionada citação, uma referência à conceição virginal » [99]. Além disso, a formulação da voz celeste, no baptismo, parece rejeitar a ideia tradicional de adopção, fazendo recuar a origem da filiação divina para o nascimento.

H. Räisänen, porém, termina acentuando a sua dúvida — « não é uma coisa absolutamente certa » [100] — pois o escopo e o acento de Mateus não incidem na ideia da filiação divina (« seja como for, tal aspecto da sua cristologia está, na melhor das hipóteses, em segundo plano » [101]), mas no adimplemento profético.

Em suma, Mateus não denota interesse algum pelo nexo entre a conceição virginal e a filiação divina, nem conserva vestígios que denotem o interesse da comunidade judeo-cristã subjacente por tal nexo. Todavia, se o interesse da fé judeo-cristã fosse a concepção fisicista da filiação divina, seria de esperar uma clara alusão, em virtude do carácter insólito de semelhante motivo no mundo judaico.

2. *Em Lc 1,26-38*

G. Erdmann, M. Dibelius e diversos contemporâneos negam que o nexo expresso por Lc 1,35c (διὸ καί), entre a conceição virginal e a filiação divina, exceda a esfera semiológica. Contra o nexo causal é o facto de Lc 1,26-38 ter sido integralmente concebido e redigido sob a pressuposição da conceição virginal, segundo a mentalidade judaico-veterotestamentária, absolutamente refractária à concepção helenista de filiação divina. Segue-se, portanto, que a noção

---

[97] *L. cit.*

[98] *Ibid.* 75.

[99] *Ibid.* 74.

[100] *Ibid.* 75.

[101] *L. cit.*

de filiação divina, no v. 35, não pode diferir substancialmente da concepção rigorosamente teocrática dos vv. 32s [102]. Isto significa que para defender o nexo causal do διὸ καί (Lc 1,35c) *é necessário manter a hipótese absurda da interpolação.*

Mantendo, porém, a originalidade da conceição virginal em Lc 1,26-38 e a origem judeo-cristã desta narrativa, o nexo mais verosímil é o semiológico, o mais adequado à forma judaica da conceição virginal, segundo a qual, José não é substituído pelo Espírito Santo, nem o germen humano por um germen divino. Trata-se de uma « creatio ex nihilo » [103], da qual não resulta um ser híbrido, proveniente do cruzamento do sangue humano com o sangue divino, mas um ser plenamente humano. A relação de Deus à humanidade de Jesus, em virtude desta intervenção, não é a de genitor, mas a de Criador. Portanto, se Deus deitou mão da conceição virginal, não foi para fazer um Filho de Deus, mas para apontar semiologicamente para a função messiânica confiada ao nascituro e, dum modo genérico, para o mistério da sua pessoa.

Disto apercebeu-se T. A. HOBEN [104], já em 1902, ao escrever que « a intenção da narrativa lucana da conceição virginal » ... « é carente de qualquer tentativa de explicar a natureza divina de Jesus a partir do facto de ter sido Deus a gerá-lo e não um pai humano » [105]. Hoben insiste, ainda: « não há na passagem uma explicação da natureza divina de Jesus a partir da paternidade divina » [106].

R. SEEBERG [107] vai mais longe, embora nisso manifeste um particular interesse polémico contra a conceição virginal, herdado de

---

[102] Para os seguintes autores Lc 1,35 não exprime nexo causal, nem a concepção de filiação divina excede a noção teocrática dos vv. 32s: M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 18; G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 12. 30. 41; H. v. BAER, *Der Hl. Geist* 48; K. H. RENGSTORF, *EvLk* 26s; H. GESE, *Natus ex Virgine* 76s; E. SCHWEIZER, ThWNT VIII, s.v. πνεῦμα 378. 384; F. HAHN, *Hoheitstitel*³ 306; W. G. KÜMMEL, *Die Theologie des NT* 110; N. GELDENHUYS, *Comm. on Luke* 77. A opinião destes autores acerca do sentido judaico-teocrático do título « Filho de Deus » (v. 35c), correspondente ao título « Filho do Altíssimo » (v. 32), encontra uma derradeira justificação na seguinte frase encontrada nos documentos do Qumrân (4 Q 243): « ele será dito Filho de Deus e será chamado Filho do Altíssimo » (cf. atrás, n. 2, nota 157).

[103] H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 84. 102.

[104] T. A. HOBEN, *The Virgin Birth*, in *AJT* 6 (1902) 473-506.

[105] *Ibid.* 479.

[106] *Ibid.* 480.

[107] Cf. R. SEEBERG, *Christliche Dogmatik* II (Leipzig 1925) 178-183.

Schleiermacher [108], ao afirmar, sem excluir Lc 1-2, « que o " nascido da virgem " não desempenha qualquer espécie de função doutrinal no NT » [109]. O interesse dogmático pela conceição virginal é tardio, posterior ao período apostólico; sem o mínimo influxo desse motivo na formação da cristologia neotestamentária e, por isso, absolutamente irrelevante para a teologia de hoje. « Originariamente » — precisa Seeberg — « a conceição virginal de Jesus deveria significar nos círculos cristãos que Jesus fora criado pelo próprio Deus, como o grande e ansiado Rei (Lk 1,31-35) » [110].

R. Seeberg não está só, pois, U. WILCKENS [111], já nos nossos dias, crê que a conceição virginal e a filiação divina foram postas em conexão em época recente, no ambiente helenista cristão; assumindo, porém, a conceição virginal, mesmo aí, uma função meramente semiológica: « Sinal da filiação divina de Jesus — não o seu fundamento » [112]. Nexo esse ainda inexistente em Lc 1,26-38, onde o anunciado Messias (vv. 31-33) será Filho do Altíssimo (na qualidade de filho e de herdeiro escatológico de David) porque nele — como o garante a conceição virginal — se cumpre a profecia de Is 7,14, à qual alude o v. 31. Consequentemente, a conceição virginal em Lc 1,26-38 não está em função directa da filiação divina do nascituro (nada especifica sobre a natureza de tal filiação), mas apenas em função da profecia, da qual depende [113].

G. DELLING, por sua vez, vê em Lc 1,35, não a reminiscência de qualquer substrato mítico, mas a tentativa recente de enquadramento teológico da conceição virginal através da filiação divina [114]; « todavia, a frase não precisa, realmente, de implicar mais do que

---

[108] Cf. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Der chr. Glaube* 64-69; id., *Das Leben Jesu* 58-61.

[109] R. SEEBERG, *Dogmatik* II 180.

[110] *Ibid.* 181.

[111] Cf. U. WILCKENS, *Maria* 610-612.

[112] *Ibid.* 612.

[113] Cf. *ibid.* 611.

[114] Semelhante é a opinião de H. v. Baer, *Der Hl. Geist* 125s, o qual apesar de ler em Lc 1,35 o motivo helenista da filiação divina física, precisa que este motivo não foi o teologúmenon-mãe da conceição virginal, mas uma explicação posterior (helenisto-cristã) dada à conceição virginal. Lucas refere, pois, o antigo motivo com a nova interpretação teológica dos círculos helenistas, dos quais ele próprio faz parte.

o esforço de deslocar o dom do Espírito para o início da vida de Jesus » [115].

É H. RÄISÄNEN o autor que, à busca da imagem lucana de Maria, dá mais atenção à funcionalidade da conceição virginal em Lucas, formulando a questão da seguinte forma:

> « Que significado tem o motivo da conceição virginal para a cristologia de Lucas? Constitui este acontecimento o fundamento da filiação divina de Jesus, concebida ' metafísico-substancialmente '? Está o fundamento da filiação divina no modo como se processou a conceição? » [116]

A resposta de H. Räisänen tem em conta a análise literária de Lc 1-2 e o enquadramento da cristologia de Lc 1,26-38 na cristologia de Lucas.

1) *Análise literária.* Pondo em jogo as correntes analíticas anteriores, H. Räisänen inclina-se pela unidade literária pré-lucana de Lc 1,26-38, da qual o motivo da conceição virginal é parte constituinte original [117]. Não lhe restam dúvidas acerca da pré-lucanicidade de Lc 1,35ab, principalmente, em virtude do paralelismo e da estrutura rítmica e, ainda, de outras peculiaridades estilísticas menos lucanas [118]. « Numa palavra: o v. 35ab é abertamente pré-lucano. Do evangelista deveria provir, na melhor das hipóteses, a expressão ὕψιστος » [119]. Pelo contrário, Lc 1,35c apresenta-se como comentário redaccional de Lucas, pois, além de destruir o paralelismo e o ritmo, apresenta características lucanas [120].

---

115 G. DELLING, ThWNT V, s.v. παρθένος 833, nota 57.

116 H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 142.

117 Cf. *ibid.* 94-99.

118 H. Räisänen aponta os seguintes pormenores não lucanos: a) o par δύναμις-πνεῦμα aparece frequentemente em Lucas, mas só em Lc 1,17.35 como grandezas « völlig identisch » (cf. *ibid.* 99s); b) πνεῦμα ἅγιον sem artigo, só aparece aqui e na passagem indubitavelmente tradicional de Lc 2,25, como sujeito; c) ἐπέρχεσθαι como voc. característico de Lucas costuma ter « einen anderen, feindlichen Sinn » (*ibid.* 100).

119 *Ibid.* 100.

120 a) Διό, apenas outra vez em Lucas, aparece 8 vezes nos Actos, duas das quais διὸ καί (nos sinópticos nenhuma vez); b) τὸ γεννώμενον corresponde ao frequente uso lucano do particípio substantivado (cf. *ibid.* 100). Apesar de o uso de ἅγιον ser pouco lucano, nada impede que Lucas, em virtude do papel do Espírito Santo na conceição virginal, o tenha denominado « Santo » (cf. *ibidem* 100).

Desta análise dever-se-ia concluir que o substrato pré-lucano não registava qualquer nexo entre a conceição virginal e a filiação divina de Jesus. E no sedimento redaccional lucano?

Depois de uma ponderada avaliação das diversas hipóteses sobre a estrutura sintáctica de Lc 1,35c, o autor [121] acha unicamente justificada a que toma γεννώμενον por sujeito [122], ἅγιον por nome predicativo do sujeito [123] e υἱὸς θεοῦ por atributo de ἅγιον, dando origem à seguinte versão: « por isso, o nascituro será chamado Santo, Filho de Deus ». Deste modo, o nexo causal diz respeito ao título « Santo », seguidamente especificado através do aposto « Filho de Deus », o qual « de modo nenhum, precisa de implicar uma unidade substancial entre Pai e Filho como consequência da conceição virginal » [124].

2) *Enquadramento cristológico.* O pressentimento anterior adquire maior consistência a partir da cristologia de Lucas.

a) O título Υἱὸς θεοῦ, frequente em Lucas e associado às fases mais importantes da vida de Jesus, em nenhuma parte, adquire dimensões metafísicas, nem na genealogia (Lc 3,23-38), onde a analogia entre Adão e Jesus se fundamenta apenas no poder criador de Deus [125]. Lc 1,35 seria a única excepção, no caso de implicar a dimensão metafísica.

b) Em Lucas, Jesus dirige-se frequentemente, em atitude de obediência e de confiança, na oração, a Deus como seu Pai. « Mas nada indica que a relação Pai/Filho assente, precisamente, na conceição virginal » [126]. Pelo contrário, tal atitude revela uma relação de subordinação de Jesus a Deus.

c) A mesma relação de subordinação está na base da característica cristologia pneumatológica de Lucas, segundo a qual é o Espí-

---

121 Cf. H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 142-144.

122 Γεννώμενον, além de ser frequente na acepção de « criança » (nascituro), é um particípio substantivado, ao gosto lucano (cf. *ibidem* 143, principalmente as notas 2 e 3).

123 Tendo em conta que em Lucas (1,32.76; 2,23; 22,25, etc.) o nome predicativo do sujeito costuma preceder καλεῖσθαι, a cesura em Lc 1,35c deve ser posta depois de κληθήσεται, resultando ἅγιον nome predicativo do sujeito (ἅγιον κληθήσεται) e υἱὸς θεοῦ aposto ao nome predicativo (cf. *ibid.* 143s).

124 H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 144.

125 Cf. *ibid.* 144s.

126 *Ibid.* 145.

rito a razão de ser da actuação e da pessoa de Jesus. Todavia, é no filão da cristologia pneumatológica que se insere Lc 1,35. Com efeito, a inegável semelhança linguística de Lc 1,35 com Lc 3,22 (baptismo) e Act 1,8 (Pentecostes; cf. também Lc 24,49), conduz-nos à semelhança de conteúdos. Em Lc 1,35 e 3,22, « a filiação divina é reportada à sua relação com o Espírito Santo » [127] e, em Act 1,8, descreve-se a origem da comunidade, a partir do Espírito Santo, nos mesmos termos da origem de Jesus (Lc 1,35), em plena concordância com o costume lucano de apresentar a vida de Jesus « como exemplo e modelo dos destinos da comunidade primitiva » [128]. Assim, « o nascimento de Jesus *ex spiritu,* que fundamenta a possessão do Espírito já antes do baptismo, preanuncia a infusão do Espírito Santo no Pentecostes, o qual, por sua vez, capacita a comunidade para a sua missão » [129]. Deste modo, Lc 1,35 antecipa o baptismo e mostra (sem o exceder), « que as raízes da Força do Espírito de Jesus estão mais fundas » [130]. A correlação destes três acontecimentos no Espírito Santo enquadra-se perfeitamente no motivo fulcral da teologia lucana da teocentricidade da história da salvação, segundo a qual, « no acontecimento de Cristo, Deus está em acção do princípio ao fim. Deus ressuscitara Jesus dos mortos, declarara-o seu Filho, no baptismo, Ele só pusera o início da vida de Jesus » [131]. Consequentemente, o motivo fundamental em Lc 1,35 é o do Espírito Santo, como principal agente da história da salvação, isto é, como razão de ser da pessoa e da actuação de Cristo. Por isso, Lucas mal insinua o fenómeno biológico, sem manifestar interesse por ele, pois « para ele o importante é *que* a Virgem fique grávida, não como isso se passa » [132]. O próprio vocábulo ἐπισκιάζειν, em vez de nos conduzir à teogamia, lido à luz da ideologia global de Lucas e da sua associação com o tema da glória de Deus (Ex 40,34s; Lc 9,34 e par.), leva-nos à conclusão « que Lucas aqui (Lc 1,35) pretende insinuar que a glória divina, que é própria de Jesus depois da exaltação e que se tornara manifesta na transfiguração, lhe pertence

---

[127] *Ibid.* 101.
[128] *Ibid.* 102.
[129] *L. cit.*
[130] *Ibid.* 101.
[131] *Ibid.* 102.
[132] *Ibid.* 103.

desde o início » [133]. Isto é, « Deus — desde o início — constituiu este Jesus " Senhor e Cristo " », como Räisänen pretende ler, com certa probabilidade, em Act 2,36 [134].

Dando por assente a integração de Lc 1,35 no contexto geral da teologia teocêntrica e da cristologia pneumatológica e atendendo a um dos seus aspectos caracteristicamente lucanos, o da relação de subordinação, deve-se concluir « que a narrativa da infância nada, de essencialmente novo, acrescenta à cristologia de Lucas » [135]. Simplesmente, Lc 1,35 penetra mais profundamente na cristologia adopcianista de Lucas, ao fazer recuar o mistério da eleição de Jesus a Messias, do baptismo para o primeiro momento da sua existência. Segundo a perspectiva global e uniforme da história da salvação, « no contexto lucano, Lc 1,35; 3,22 e Act 13,33 deveriam representar etapas diferentes do *curriculum* de Jesus: eleição para a missão, investidura, entronização celeste definitiva » [136]. Concluindo-se que a cristologia de Lc 1,35, com o título « Filho de Deus », não constitui uma excepção à concepção geral lucana da messianologia teocêntrica.

> « Todavia, se Lucas tivesse unido a este título, em conexão com a conceição virginal, especulações sobre a natureza de Jesus, estas, de todos os modos, não estariam em conexão directa com o conjunto da sua cristologia. Tem-se, porém, a impressão que o pensamento da conceição virginal é, de tal modo, novo, para Lucas, que este ainda não reflectiu sobre o seu eventual significado e consequências teológicas. Repare-se, como Lucas alude à conceição virginal de maneira sumamente velada e delicada. Ele evita cuidadosamente toda a expressão, que possa suscitar no leitor a recordação das lendas obscenas dos deuses » [137].

Em suma, alguns autores não encontram em Lc 1,35 um verdadeiro interesse dogmático no motivo da conceição virginal. H. Räisänen dedica especial atenção ao problema, chegando à conclusão, pela análise literária, que a tradição, na forma pré-lucana, não dedi-

---

133 *Ibid.* 104.
134 *Ibid.* 147.
135 *Ibid.* 149.
136 *Ibid.* 148.
137 *Ibid.* 148s.

cava a mínima atenção ao nexo entre conceição virginal e filiação divina; no entanto, em virtude da conceição virginal, já se fazia derivar o importante motivo da filiação davídica através da paternidade legal de José [138]. Na forma redaccional lucana temos, na verdade, uma referência à filiação divina, em posição atributiva ao predicativo « Santo » a qual, porém, não pode exceder a concepção cristológica de Lucas. Em Lc 1,35, como em toda a obra lucana, o motivo propriamente dito é o da uniformidade e explicação teocêntrica da história da salvação. Lc 1,35 faz ver simplesmente que o mistério de Deus, em Cristo, se iniciou com a sua entrada na vida: « tudo é, desde o princípio, unicamente, obra de Deus » [139]. Deste modo, « o milagre *biológico* da conceição virginal é, portanto, para Lucas um motivo secundário » [140]; cujo significado não lhe foi transmitido com a tradição e que ele, por sua parte, ainda não consegue desvendar. Aceita-o simplesmente como facto histórico e, como tal, enquadra-o na história da salvação [141]. Em última análise, mesmo que Lucas tivesse visto qualquer nexo entre a conceição virginal e a filiação divina, ao ponto de esta começar a adquirir uma coloração metafísica, tratar-se-ia, segundo a elaboração de H. Räisänen, de uma tentativa totalmente nova de enquadramento teológico, embrião do movimento evolutivo posterior, de que falam Seeberg e Wilckens e ao qual alude G. Delling e não um vestígio do teologúmenon-mãe.

Aos nomes anteriores deve-se, ainda, associar V. TAYLOR, o qual em 1958 duvida seriamente da posição assumida em 1920 [142], segundo a qual, o núcleo germinativo da conceição virginal seria de tipo doutrinal [143]. Taylor, mais adiante, afirma mesmo que o cristianismo primitivo, no seu duplo estádio (antigo e recente), não chegou a pôr a conceição virginal « em conexão doutrinal com a pessoa de Cristo » [144].

---

138 Cf. *ibid.* 85.

139 *Ibid.* 148.

140 *Ibid.* 149.

141 A consequência última da afuncionalidade da conceição virginal para Räisänen é exactamente a carência de interesse pela virgindade de Maria. « Die Unberührtheit der Maria steht mit der Gesamtheit des lukanischen Werkes nur in einem losen Zusammenhang » (*ibid.* 149).

142 Cf. V. TAYLOR, *Virgin Birth* 127.

143 Cf. V. TAYLOR, *The Person of Christ in the New Testament Teaching* (London 1958) 218, nota 4.

144 *Ibid.* 221.

3. *Conclusão*

A exposição precedente mostra não ser evidente que ao motivo neotestamentário da conceição virginal esteja subjacente uma compreensão fisicista da filiação divina de Jesus, como não é evidente que na sua origem esteja tal compreensão.

1. Antes de mais, é destituída de fundamento a opinião dos que vêem em Mt 1,18-25 e em Lc 1,26-38 a compreensão teogâmica de filiação divina. Uma análise atenta das referidas passagens mostra como àquele motivo está subjacente uma concepção veterotestamentária de Deus e de Espírito, incoadunável com a noção teogâmica de filiação divina.

2. Nada de palpável leva a crer que Mateus se tenha servido da conceição virginal para inculcar, ou insinuar, uma compreensão fisicista da filiação divina de Jesus. Este é apresentado como Messias e aquela como σημεῖον autenticante, plenamente de acordo com o escopo da narrativa de garantir e de caracterizar a messianidade de Jesus em categorias judeo-cristãs e não de definir a natureza do nascituro. A partir de Mateus é forçoso concluir que as comunidades judeo-cristãs, a ele subjacentes, não conectavam a filiação divina de Jesus com a conceição virginal, nem derivavam a primeira da segunda.

3. Lucas, pelo contrário, vê um nexo entre ambas. Nexo causal ou semiológico? Reminiscência teologumenológica ou tentativa de enquadrar a conceição virginal dogmaticamente?

Uns servem-se do nexo causal para fundamentar dogmaticamente a historicidade da conceição virginal, outros para demonstrar a sua origem teologumenológica. A exposição anterior mostra como, para alguns contemporâneos, o nexo causal não é evidente, pois o διὸ καί, de per si, não determina se o nexo deve ser causal ou semiológico; reminiscência teologumenológica ou reflexão cristológica. Só o contexto o pode estabelecer. Tudo depende da compreensão da conceição virginal e da filiação divina, aí presentes. Como já se sublinhou a análise literária não permite caracterizar a conceição virginal em analogia com o mito teogâmico. Não se trata de um acto de procriação ou de fecundação. Maria não foi fecundada por meio de um germen divino, nem Jesus foi gerado de uma substância divina; no entanto, Maria concebeu e Jesus foi gerado por meio de uma intervenção da omnipotência de Deus. Por isso, do facto

de Jesus não ter pai carnal e de Deus ser a última e suprema razão de ser da sua existência humana, não é de excluir, a priori, que aquele διὸ καί exprima um nexo causal entre a conceição virginal e a filiação divina. Isto é, Jesus seria Filho de Deus, porque fora Deus o único a suscitá-lo no seio de Maria.

Na hipótese de ser este o conteúdo do referido nexo, qual a sua proveniência? Só existem duas possibilidades: ou se trata dum fruto teologumenológico ou de um recente enquadramento dogmático da conceição virginal. No primeiro caso teríamos uma pré-compreensão fisicista da filiação divina de Jesus, impossível de justificar — pensa a maioria dos autores — como simples fase evolutiva da messianologia judaica. Tal pré-compreensão fisicista só seria possível no cristianismo helenista. Como se explica, porém, a sua introdução numa narrativa judeo-cristã, como Lc 1,26-38? A linha H. Usener—J. Weiss—R. Bultmann teve de recorrer à interpolação ou à composição progressiva. Tal, porém, não é viável, como ficou demonstrado. Portanto, no caso de o nexo ser causal, num contexto rigorosamente judaico, como o presente, só a segunda explicação é provável. Pois, em tal ambiente, embora sendo impossível chegar-se à criação teologumenológica da conceição virginal como expressão fisicista da filiação divina — concepção inexistente no judaísmo — não seria, porém, incompreensível a conexão reflexiva da conceição virginal, previamente existente como tradição da comunidade, com a filiação divina, como antes ficou indicado. Portanto, mantendo o carácter judaico e unitário de Lc 1,26-38, o nexo causal não pode ser considerado reminiscência teologumenológica. Disso apercebeu-se M. Dibelius, quando postulou, apenas, o nexo semiológico, deixando de explicar a origem teologumenológica da conceição virginal a partir da filiação divina.

Na verdade, não é evidente que o nexo expresso por aquele διὸ καί seja causal. Recordem-se as análises comparativas, sobretudo, de G. Erdmann, de H. Räisänen e da actual *Redaktionsgeschichte,* segundo as quais Lc 1,35 deve ser lido à luz da cristologia pneumatológica de Lucas, resultando, assim, alheia a Lucas a compreensão fisicista da filiação divina.

Tal resultado deixa-se confirmar através do escopo e da estrutura literária de Lc 1,26-38 e do lugar que a conceição virginal aí ocupa. De facto, o escopo da anunciação não é o de definir a natureza de Jesus, mas o de caracterizar a sua messianidade em categorias

rigorosamente judaico-veterotestamentárias. Para o efeito, deita-se mão de um esquema, no qual a conceição virginal ocupa o lugar estrutural de σημεῖον. De onde se segue que, para o autor da narrativa, o seu valor era essencialmente semiológico, em perfeita analogia com os casos de João, Samuel, Sansão e Isaac. Consequentemente, quando, no contexto da narrativa (Lc 1,35c), se estabelece o nexo entre o sinal e a posição do nascituro na história da salvação não é de presumir — salvo se demonstre o contrário — que se ultrapasse o nível semiológico.

Por todas estas razões, é mais verosímil que o nexo expresso por Lc 1,35, entre a conceição virginal e a filiação divina, seja apenas semiológico. Todavia, mesmo no caso de ser causal, não pode ser uma reminiscência teologumenológica, a não ser que se mostre o processo de assimilação judaica do motivo teogâmico.

Em suma, resulta, com certa evidência, que para Mateus e Lucas o valor da conceição virginal é essencialmente semiológico, não sendo possível, através de nenhum deles, remontar à origem teologumenológica do motivo, como expressão da compreensão fisicista da filiação divina.

* * *

3.5. Excurso: Silêncio do Novo Testamento (*excepto Mt 1-2 e Lc 1-2*)

Embora o presente estudo se centre nos testemunhos directos das narrativas da infância é inevitável o confronto constante com o resto do NT. Aí, a razão deste excurso, sumário, sobre o silêncio do NT. Existirão outros testemunhos bíblicos explícitos ou implícitos? No caso de ser negativa a resposta, qual o significado do silêncio?

35.1. *Inexistência de referências e de pressuposições?*

Segundo a ala contrária à historicidade da conceição virginal, o resto do NT não conteria referências de qualquer espécie à conceição virginal; a ala oposta, porém, insiste sobretudo em passagens, como: Mc 6,3; Gal 4,4 e Jo 1,13.

1. Marcos

Para não poucos propugnadores da historicidade da conceição virginal, Marcos não só a conhece, mas até a pressupõe, como bem se pode constatar: a) através do mais absoluto silêncio a respeito de José, silêncio claramente intencional em Mc 6,3; onde, em vez de escrever como Lucas, « não é este o filho de José? » (Lc 4,22), ou como Mateus, « não é este o filho do carpinteiro? » (Mt 13,55), escreveu: « não é este o carpinteiro, o filho de Maria? » [1]; b) através da acentuação dada à filiação divina de Jesus, em particular, ao sublinhar o modo como Jesus se dirige a Deus: « Abba, pai » (Mc 14,36) [2]. Marcos, com efeito, para pôr em destaque a singularidade da paternidade de Deus teria evitado sistematicamente qualquer referência a José, aludindo, assim, à conceição virginal, principalmente, através da expressão « Filho de Maria ».

Um certo número de autores opôs-se radicalmente, defendendo, sem êxito, a originalidade da variante: « o filho do carpinteiro e de Maria » [3]. Para a maioria, Mc 6,3 reproduz só o quadro contemporâneo da família de Jesus, composta apenas de sua mãe e de seus irmãos e irmãs. José já deveria ter falecido [4]. Com efeito, sendo o escopo da passagem pôr em relevo a messianidade de Jesus, escondida sob o véu da insignificância das suas origens, seria a despropósito colocar na boca dos nazarenos uma expressão que implicasse origem sobre-humana.

É também carente de fundamento a sugestão de E. Stauffer [5]

---

[1] Entre outros, vêem em Mc 6,3 uma alusão à conceição virginal: A. Hilgenfeld, *Geburt Jesu* 317; J. G. Machen, *Virgin Birth* 253s; D. Edwards, *Virgin Birth* 58-61; J. M. Robinson, *The problem of history in Mark* (London 1957) 81, nota 1; W. E. Bundy, *Jesus* 217.

[2] Cf. Homaner, *Die jungfräuliche Geburt Christi im NT*, in *MVA* 11 (1913) 347; D. Edwards, *Virgin Birth* 59; W. C. Robinson, *Virgin Birth* 205s.

[3] Entre outros vêem na variante ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς καὶ Μαρίας (cod. min.: 33, 69, 700al, it, arm) a forma original: E. Klostermann, *MkEv* 46; F. Hauck, *EvMk* 72s; V. Taylor, *Mark* 299s; F. Grant, *Mark* 727; R. McL. Wilson, *Mark* 805; W. Grundmann, *EvMk* 119s; S. E. Johnson, *Mark* 112s. Duvida, K. L. Schmidt, *Der Rahmen*² 154. Opõe-se, H. Räisänen, *Mutter Jesu* 47.

[4] Negam que Mc 6,3 insinue a conceição virginal, entre outros, J. Häcker, *Jungfrauengeburt* 30; V. Taylor, *Virgin Birth* 9; H. Frhr, v. Campenhausen, *Jungfrauengeburt* 9s; H. Räisänen, *Mutter Jesu* 48s.

[5] Cf. E. Stauffer, *Jesus* 22-24; id., *Jeshu ben Mirjam*, in *Neotestamentica et*

e de alguns conservadores [6], segundo a qual, a expressão « Filho de Maria », na boca dos nazarenos, implicaria, pelo menos, que Jesus não era filho do marido de Maria, José; pois só o filho de pai ignoto é apelidado com o nome da mãe [7]. A presente passagem, porém, não o apelida « Jesus filho de Maria » (« Jeshua ben Mirjam »), mas, apenas, o apresenta como « o carpinteiro, o filho de Maria e o irmão de Jacob, José, Juda e Simão », sem citar o seu nome, para nada. Portanto, de per si, a expressão nunca poderia evocar na mente de um judeu a ideia de bastardia.

Além disso, é de presumir que Mateus e Lucas nenhum interesse teriam em modificar uma expressão alusiva à conceição virginal.

Por sua vez, o destaque dado por Marcos à filiação divina de Jesus não pode implicar o motivo da conceição virginal, pois não consta: a) que a concepção marquina de filiação divina seja fisicista; b) que a conceição virginal já andasse associada à concepção teogâmica de filiação divina; quando as narrativas da infância, mais recentes do que Marcos, ainda não registam, claramente, o influxo da mentalidade helenista.

É, portanto, inverosímil que Marcos aluda à conceição virginal, em Mc 6,3, ou com o destaque dado à filiação divina, como o confirma a notória carência de interesse do seu evangelho pela origem humana de Jesus. Segundo as narrativas da infância, a conceição virginal é, porém, uma afirmação sobre a origem humana de Jesus.

2. Paulo

Poucos, de entre os defensores da historicidade da conceição virginal, descobrem em Paulo a pressuposição deste motivo: a) na omissão de qualquer referência ao pai terrestre de Jesus, em Gal 4,4, ao referir-se expressamente ao seu nascimento, eliminando, assim, toda a concorrência humana à paternidade divina [8]. b) Na predilec-

---

Semitica [ed. E. E. Ellis and M. Wilcox, in honour of M. Black], Edinburgh 1969, 119-128. Consultar a bibliografia em H. Räisänen, *op. cit.* 48, nota 1.

[6] Homaner, *Die Jungfräuliche Geburt Christi* 346; D. Edwards, *Virgin Birth* 59.

[7] Opõem-se à sugestão de Stauffer: H. Frhr. v. Campenhausen, *Jungfrauengeburt* 9; H. Räisänen, *Mutter Jesu* 48. Entre os autores católicos é de destacar R. Brown, *The Birth of the Messiah* 519s, 537-541.

[8] Cf. Th. Zahn, *Galater* 201s; id., *Grundriß* 69; Homaner, *Die jungf. Geburt Christi* 349; K. Bornhäuser, *Geburtsges.* 4. 35; W. Elert, *Der chr. Glaube* 311; W. C. Robinson, *Virgin Birth* 200.

ção pelo voc. γενόμενος para se referir à origem de Jesus (Rom 1,3; Gal 4,4; Fil 2,7), em vez do voc. γεννηθείς usado normalmente do nascimento de crianças, indicando assim tratar-se dum caso singular, como se narra nas narrativas da infância [9]. c) Na doutrina da incarnação, absolutamente incompatível com a origem de Jesus « ex semine viri » [10].

A maioria, porém, não encontra em Paulo a mínima insinuação ou pressuposição do motivo da conceição virginal, pois, em Gal 4,4 — única passagem digna de consideração — não se trata da omissão de uma referência ao pai terrestre, visto que o escopo da passagem não é o de referir pormenores a respeito do nascimento, mas, pura e simplesmente, o de inculcar o realismo da condição humana de Cristo. Para o efeito Paulo serve-se de uma expressão (« jᵉlūd ʾiššā ») que na literatura judaica (cf. Job 14,1; Mt 11,11) exprime a condição-do-ser-homem. « Nestas circunstâncias a não-referência ao ' pai ' em Gal 4,4 só é natural », pensa Räisänen [11].

De igual modo, com o uso de γενόμενος, Paulo não pretende aludir à conceição virginal, pois a sua atenção está centrada no realismo da condição humana de Cristo e não no processo biológico que acompanha a incarnação. O que Paulo pretende inculcar é que « o Filho de Deus se tornou homem, experimentando, assim, todo o peso da existência humana » [12]. Além disso, o uso de voc. γεννᾶσθαι, em relação com a conceição virginal (Mt 1,16.20; Lc 1,35; *IgnTrall* 9,1; *IgnSmyrn* 1,1), demonstra que nunca o voc. γίνεσθαι fora reservado para insinuar tal motivo.

Portanto, nunca os leitores de Paulo poderiam descobrir na expressão γενόμενον ἐκ γυναικός uma alusão à conceição virginal [13].

---

[9] Cf. Th. Zahn, *Galater* 201s; id., *Römer* 38; G. H. Box, *Virgin Birth* 149; D. Edwards, *Virgin Birth* 73-81; H. E. W. Turner, *Virgin Birth*, in *ET* 68 (1956/57) 12; R. Bring, *Der Brief des Paulus an die Galater* (Berlin 1968) 173.

[10] Cf. D. Edwards, *Virgin Birth* 99-116.

[11] H. Räisänen, *Mutter Jesu* 18. Da mesma opinião são muitos outros autores, cf. adiante, nota 13.

[12] *Ibid.* 19. Cf. R. Brown, *The Birth of the Messiah* 519: « To be precise, however, Paul is speaking about the reality of Jesus' *birth*, not about the manner of his conception. The phrase ' born of a woman ' is meant to stress what Jesus shared with those whom he redeemed, precisely because it is applicable to everyone who walks this earth. [...] Without further indication of Paul's mind, it would be abusive to read a knowledge of virginal conception into Paul's use of *ginesthai* ».

[13] Sobre Gal 4,4 conferir, entre outros, V. Taylor, *Virgin Birth* 3-7; F. Sief-

A doutrina paulina da incarnação, de per si, também não pressupõe aquele motivo, como fundamento da natureza ontológica da filiação divina ou da isenção do pecado original, pois nas narrativas da infância, mais recentes do que Paulo, o seu valor é, ainda, semiológico. Isto é, a conceição virginal não é uma afirmação sobre a natureza física ou metafísica de Jesus, mas um sigilo impresso por Deus para O acreditar entre os homens como Messias.

Por conseguinte, nada, em Paulo, nos conduz necessariamente ao motivo da conceição virginal.

3. João

O debate centra-se em Jo 1,13, cuja forma no singular, embora testemunhada, apenas, pelo códice Veronense (b), é considerada original por alguns autores, como F. Blass, A. Resch, Th. Zahn, A. v. Harnack, B. H. Streeter, R. Seeberg, entre outros [14]. Os principais argumentos a favor do singular ou do plural são os seguintes:

A - *A favor do plural* a maioria dos autores [15] sublinha a unanimidade da transmissão do texto (excepto o cod. b), cujo valor só poderia ser posto em causa por meio de argumentos inexpugnáveis a favor do singular. Porém, tais argumentos não existem, pen-

---

fert, *Galater* 242; E. W. Burton, *Comm. on Gal.* 218; A. Oepke, *Galater* 74; P. Bonnard, *L'épitre aux Galates* 86; R. T. Stamm, *Gal.* 523s; H. Räisänen, *Mutter Jesu* 17-20; F. Mußner, *Der Galaterbrief* = HThK IX (Freiburg 1977³) 269s; R. Brown, *The Birth of the Messiah* 518s. Sobre a história da exegese de Gal 4,4, desde os Santos Padres até hoje, cf. Emile de Roover, *La Maternité Virginale de Marie dans l'interprétation de Gal. 4,4,* in *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus II* = AnBib 17-18 II (Roma 1963) 17-37.

[14] Cf. A. Resch, *Kindheitsev.* 88s. 249s; id., *Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien* IV = TU 10/3 (Leipzig 1896) 57; F. Blass, *Phylology of the Gospels* 234s; id., *Evangelium sec. Joannem* (Lipsiae 1902) X. 2; Th. Zahn, *EvJoh* 73-75. 711-714; A. v. Harnack, *Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes,* in SPAW.PH 37 (1915) 534-573; B. H. Streeter, *The four Gospels* 308; R. Seeberg, **Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο,** in Festgabe für A. Harnack (Tübingen 1921) 263-281; F. C. Burney, *The Aramaic origin of the Fourth Gospel* (Oxford 1922) 34s; F. Büchsel, *Das Evangelium nach Johannes* (Göttingen 1922) 527s; D. Edwards, *Virgin Birth* 130-142. Sobre o assunto cf. J. Galot, *Etre né de Dieu. Jean 1,13* = AnBib 37 (Rome 1969) 5-7.

[15] H. Räisänen anota que, na actualidade o singular é adoptado « nur selten » (H. Räisänen, *Mutter Jesu* 184).

sam eles [16]. Além disso, insistem os mesmos autores: 1) o plural estaria em perfeita consonância com a doutrina joanina sobre a filiação divina dos crentes, explicada como nascimento ἐκ τοῦ πνεύματος (Jo 3,8) ou ἐκ τοῦ θεοῦ (I Jo 3,9) [17]. João pretenderia, com efeito, pensa Campenhausen, inculcar, nas referidas passagens contra a mentalidade judaica, que o pertencer à estirpe e ao sangue de Abraão não é o requisito para participar da salvação. Não é o ἐξ αἱμάτων, ἐκ θελήματος σαρκὸς, ἐκ θελήματος ἀνδρός, mas o ἐκ θεοῦ que capacita o crente para participar na salvação (luz) [18]. 2) Pelo contrário, o singular seria incoadunável com a tripla negação, por esta negar não só o papel preponderante do varão, mas todo o acto de geração natural [19]. Além disso, o singular com a sua precisação sobre o processo biológico anticiparia o v. 14 com a afirmação da incarnação. A ordem natural dos versículos deveria ser a inversa [20]. 3) Por fim, o plural não se explicaria a partir do singular, pois ninguém estaria interessado em sacrificar um testemunho da conceição virginal, para inculcar uma ideia já suficientemente sublinhada no evangelho. Os próprios valentinianos acusados por Tertuliano de introduzirem o plural acreditavam na conceição virginal [21]. O singular, por sua vez, explicar-se-ia facilmente a partir do plural, em função do motivo da conceição virginal [22].

Por conseguinte, nenhuma razão suficiente justificaria o aban-

---

16 Alguns de entre os que defendem o plural: H. J. HOLTZMANN, *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes* = HC 4 (Tübingen 1903³) 41; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 15, nota 3; M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 19, nota 2; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1957) 37, nota 7; E. BRUNNER, *Dogmatik* II (Zürich 1960²) 418; E. STAUFFER, *Theologie des NT* (Stuttgart 1941) 99; H. Frhr. v. CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 10; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 183s.

17 Cf. H. STRATHMANN, *EvJoh* = NTD 4 (Göttingen 1963) 36s; S. SCHULZ, *EvJoh* = NTD 4 (Göttingen 1972) 30; H. Frhr. v. CAMPENHAUSEN, *op. cit.* 11; J. C. MACHEN, *Virgin Birth* 256s.

18 Cf. H. Frhr. v. CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 11s.

19 Cf. H. J. HOLTZMANN, *Johannes³* 41; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 15, nota 3; H. STRATHMANN, *EvJoh* 36.

20 Cf. J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 257.

21 Cf. H. J. HOLTZMANN, *Johannes³* 41; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 257; R. BULTMANN, *EvJoh* 37; SANDERS-MASTIN, *Comm. to John* 79, nota 1; H. STRATHMANN, *EvJoh* 36.

22 Cf. J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 257; M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 19, nota 2; R. BULTMANN, *EvJoh* 37, nota 7; H. Frhr. v. CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 11s.

dono do plural, em plena consonância com o contexto e maciçamente testemunhado pelos códices do NT.

B - *A favor do singular,* porém, sublinha-se a incoerência do plural com o texto e o contexto, a antiguidade das referências patrísticas ao singular e, finalmente, a total consonância do singular com o texto e contexto.

1) De entre as diversas incoerências textuais, inerentes ao plural, citam-se o uso do aoristo (ἐγεννήθησαν) em vez do pret. perf. e o uso de καί para copular o *modo como* os cristãos se tornam filhos de Deus com a constatação *de que* o Logos se fez carne [23]. Acha-se a despropósito o carácter digressivo do v. 13, como ulterior explicitação de um conceito que os vv. 11 e 12 já tinham esclarecido suficientemente [24]. Põe-se em relevo, além disso, o carácter excessivo da tripla insistência negativa para inculcar que a existência cristã é obra da graça e não da natureza; julga-se sobremaneira trivial e carente de sentido o destaque dado à « vontade do varão » [25].

2) O singular é particularmente favorecido pelas referências patrísticas que nos conduzem, com segurança, até meados do séc. II, ao passo que o plural é referido pela primeira vez por Tertuliano, como corrupção dos valentinianos [26]. Portanto, além do códice veronense (b), temos os testemunhos inequívocos de Ireneu [27] e de Tertuliano e as alusões de Justino [28] e provavelmente de Inácio de Ant. [29].

3) O plural explica-se facilmente a partir do singular. Pois, como ainda o testemunham Tertuliano e os códices *D* e *a,* a forma

---

23 Cf. Th. ZAHN, *EvJoh* 73s e nota 62; A. v. HARNACK, *Zur Textkritik* 547s; D. EDWARDS, *Virgin Birth* 138.

24 Cf. A. v. HARNACK, *art. cit.* 546s; Th. ZAHN, *EvJoh* 73; J.G. MACHEN, *Virgin Birth* 256.

25 Cf. A. v. HARNACK, *art. cit.* 545; Th. ZAHN, *EvJoh* 74, nota 68; R. SEEBERG, Ὁ λόγος 268; D. EDWARDS, *Virgin Birth* 139.

26 Cf. TERTULIANO, *De carne Christi* 19 e 24. Sobre o assunto, cf. A. v. HARNACK, *Zur Textkritik* 542; R. SEEBERG, Ὁ λόγος 267; D. EDWARDS, *Virgin Birth* 135; J. GALOT, *Etre né de Dieu* 41-49.

27 Cf. IRENEU, *Adv. Haer.* III 16.19.21; V 1. Cf. J. GALOT, *op. cit.* 29-40.

28 Cf. JUSTINO, *Apol.* I 32; I 22; *Dial.* 54.76.61.63. A. Harnack julga que apenas *Dial.* 63 apresenta probabilidades de depender de Jo 1,13. Nas restantes passagens o uso do voc. θέλημα deve ser coincidência casual (cf. *op. cit.* 544, nota 4).

29 Cf. INÁCIO de Ant., *Smyrn* 1,1. Sobre Inácio, cf. J. GALOT, *Etre né de Dieu* 11-17.

original do versículo não deveria começar com o relativo (ὅς ou οἵ). Assidenticamente, como todos os novos períodos do prólogo, iniciava um novo conjunto de pensamentos sobre a incarnação do Verbo. Assim, para introduzir o plural teria bastado acrescentar ao singular, ἐγεννήθη, a terminação do plural -σαν (ἐγεννήθη + σαν). Estabelecido o nexo com o v. 12, através do plural, o relativo οἵ é introduzido com toda a naturalidade e, com ele, a série de incoerências referidas [30].

4) O singular, porém, restitui ao texto e ao contexto a harmonia original: reata-se o nexo com o v. 14, dando-se sentido ao καί, que passa a unir afirmações sobre o Logos; desaparece a digressão sobre o modo como os cristãos se tornam filhos de Deus e a referência à vontade do varão adquire sentido.

Por todas estas razões, os mencionados autores defendem a originalidade do singular, evidente testemunho da conceição virginal. Todavia, para A. v. Harnack este testemunho não se deve ao autor do prólogo, mas a um discípulo de João que o escreveu à margem, como comentário ao v. 14. Não sendo possível intercalá-lo naquele versículo, nem depois dele, foi posto entre os vv. 12 e 14, que, por sua vez, o repudiam como corpo estranho, pensa A. v. Harnack [31].

C - Extrapolaria o escopo do presente excurso a pretensão de dirimir uma questão crítica tão complexa; fere, todavia, a atenção o facto de cientistas de renome como F. Blass, A. v. Harnack, B. H. Streeter e R. Seeberg terem defendido o singular, apesar de ser testemunhado, só, pelo códice veronense (b), constrangidos pela força de argumentos objectivos, pois nenhum dos mencionados defende a historicidade da conceição virginal. Pelo contrário, A. v. Harnack e R. Seeberg são acérrimos defensores da sua origem lendária. Portanto, não se trata de acrescentar mais um testemunho neotestamentário aos de Lucas e de Mateus, nem do desejo irresistível de quebrar o silêncio do NT, mas, pura e simplesmente, de fazer justiça à crítica textual e aos testemunhos patrísticos mais antigos de Jo 1,13, inequivocamente no singular. Mais, é de justiça reconhecer que os códices usados por Tertuliano e Ireneu continham o singular, forma por eles tida como autêntica. Daí segue-se, necessariamente,

---

[30] Cf. Th. ZAHN, *EvJoh* 710-712. A. v. Harnack acha exagerada a opinião de Th. Zahn (cf. A. v. HARNACK, *Zur Textkritik* 543).

[31] Cf. A. v. HARNACK, *Zur Textkritik* 549-551.

que na segunda metade do séc. II e na primeira do séc. III, para vastas zonas da Igreja — tenha-se presente o itinerário de Ireneu — o singular era a leitura autêntica.

Portanto, apesar da unanimidade dos códices, não é possível defender o plural sem, primeiro, ter explicado a maior antiguidade das alusões, referências e citações do singular e, consequentemente, sem dar satisfação ao facto de Justino, na Ásia Menor, Tertuliano, na África do Norte e Ireneu, na Gália, se terem servido, no séc. II, de códices com o singular. Tais códices não se devem encontrar a grande distância dos originais do próprio evangelho, dada a sua recente formação.

Apesar da natural relutância em afastar-se do texto quase unanimemente transmitido, é forçoso reconhecer grande verosimilhança ao singular, em virtude da argumentação objectiva apresentada pelos citados autores protestantes e por um crescente número de autores católicos. De entre os mais recentes estudos, é digna de especial relevo a meticulosa e exaustiva obra de Jean GALOT [32], onde, com exemplar objectividade, se aprofundam e se sistematizam, tanto a análise histórica e textual de Jo 1,13, como as suas implicações doutrinais.

D - Assim, resulta que, entre os testemunhos neotestamentários da conceição virginal, deveria ser elencado Jo 1,13, como testemunho da importância, provavelmente, concedida pela Igreja de João ao motivo veiculado por Mt 1,18-25 e Lc 1,26-38. Isto significa que, no período da formação dos evangelhos, provavelmente, o motivo não era só do conhecimento das comunidades judeo-cristãs subjacentes aos testemunhos de Mt e de Lc, mas também das comunidades subjacentes ao prólogo do ev. de João. Jo 1,13 assinalaria uma nova etapa na história da tradição do motivo da conceição virginal: o reconhecimento do seu evidente nexo com o mistério da incarnação do Logos [33].

E - Nesta hipótese, Jo 1,13 quebra o silêncio do NT. Consta-

---

[32] J. GALOT, *Etre né de Dieu* = AnBib 37 (Rome 1969).

[33] O escopo de João não consistiria em narrar os acontecimentos — pressupõe o seu conhecimento — mas em enquadrar teologicamente a conceição virginal. Segundo J. Galot, Jo 1,13, não é um testemunho independente da conceição virginal, mas pressupõe as narrativas de Mt e de Lc: « On doit raisonnablement supposer qu'en affirmant la naissance virginale, Jean se réfère aux récits de Luc et de Matthieu » (J. GALOT, *op. cit.* 118s, cf. sobre o argumento pp. 118-122).

tação, esta, em plena concordância com a impressão geral dos exegetas contemporâneos de que, atendendo à recente formação do ev. de João, o seu autor deveria ter conhecimento do motivo da conceição virginal. Mais, para alguns autores, mesmo o plural implicaria, necessariamente, uma alusão à conceição virginal [34]. O próprio Campenhausen não deixa de o reconhecer, embora nisso veja uma intencionalidade polémica de João contra a conceição virginal. João, com efeito, pretenderia dizer que não é Jesus, mas o cristão, aquele que, « non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri », nasceu de Deus [35].

Semelhante interpretação do plural contradiz, porém, o estilo alusivo de João, segundo o qual a condição do crente encontra a sua exemplaridade na condição do Filho de Deus. Por isso, seria plenamente compreensível que João fizesse uso da conceição virginal como modelo da geração espiritual do cristão « ex Deo »; mas seria contraditório o inverso, isto é, que João fizesse da condição do cristão, como ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ (I Jo 5,18), um argumento polémico contra a origem de Jesus, como ὃς ... ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη. Por isso é totalmente destituída de fundamento a observação de H. Frhr. v. Campenhausen.

F - À luz da leitura de Jo 1,13 em singular, as restantes passagens do ev. de João referentes à origem, família e terra natal de Jesus são absolutamente compreensíveis (cf. Jo 1,45; 6,42; 7,27s; 8,19; 8,41), como reflexo da opinião vulgar ou da polémica conduzida ao longo do ev. de João [36].

---

[34] Para os seguintes autores Jo 1,13 alude à conceição virginal: E. C. HOSKYNS, *The Fourth Gospel* 166; C. BARRET, *John* 137s; J. N. SANDERS-B. A. MASTIN, *Comm. to John* 79; Th. ZAHN, *Grundriß* 62-64; R. GRÜTZMACHER, *Jungfrauengeburt* 13s. Cfr. bibl. em J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 258, notas 12 e 13; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 15, nota 3; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 184.

[35] Cf. H. Frhr. v. CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 11s. É seguido por W. PANNENBERG, *Christologie* 141; id., *Das Glaubensbekenntnis* 80. Opõem-se: J. N. SANDERS-B. A. MASTIN, *Comm. to John* 79; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 184.

[36] Cf., sobretudo, V. TAYLOR, *Virgin Birth* 15-20; J. H. BERNARD, *A comm. to John* 62 e 203; J. N. SANDERS-B. A. MASTIN, *Comm. to John* 102. 191s; C. K. BARRET, *John* 153. 244s; E. C. HOSKINS, *The Fourth Gospel* 165; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 181-184.

4. CONCLUSÃO

Da exposição precedente resulta: a) não ser possível citar Marcos e Paulo como testemunhas neotestamentárias a favor da conceição virginal; b) não ser evidente o silêncio do ev. de João, pois, com grande probabilidade, Jo 1,13 deve ser lido no singular, como testemunho da conceição virginal; c) resulta, ainda, destituída de fundamento a opinião sobre a intenção polémica de João contra a conceição virginal.

35.2. *Significado do silêncio do NT*

1. *A-historicidade da Conceição Virginal?*

Certos autores estranham que Jesus não faça qualquer alusão à sua origem sobrenatural, para melhor acreditar a sua missão e, principalmente, para fazer frente aos que o desprezam, em virtude da sua origem humilde. Tal parece implicar ignorância acerca da sobrenaturalidade da sua origem [37].

Mais surpreendente é, porém, a manifesta ignorância de Maria e restantes familiares, que, segundo Mc 3,21.31-35, ao ouvirem dizer que Jesus andava « fora de si » sairam à busca dele. Jesus tê-los-ia repudiado, como não crentes. Semelhante episódio seria impossível se, à luz da conceição virginal, Maria tivesse conhecimento da natureza divina de seu filho. Nesse caso seria a primeira a compreendê-lo e a segui-lo, em vez de o considerar « louco ». Segue-se, portanto, o desconhecimento de Maria e, consequentemente, a não-historicidade da conceição virginal — pensam muitos autores [38].

Semelhante conclusão baseia-se na identificação dos οἱ παρ'αὐτοῦ do v. 21 com os familiares de Jesus mencionados no v. 31: a sua mãe e os seus irmãos [39].

---

[37] Cf. P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2954.

[38] Cf. P. LOBSTEIN, *Die Lehre* 15; P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2954s; H. USENER, *Geburt und Kindheit* 171s; W. SOLTAU, *Geburtsges.* 10; J. HÄCKER, *Jungfrauengeburt* 30; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 8s; W. TRILLHAAS, *Dogmatik* 264; G. GUTHKNECHT, *Jungfrauengeburt* 79; W. GRUNDMANN, *EvLk*³ 59; id., *EvMk* 81; G. FRIEDRICH, *Sohn Gottes* 82.

[39] Outros autores que conectam os vv. 21 e 31: J. WELLHAUSEN, *Mark* 28; J. WEISS, *Mark* 107; R. BULTMANN, *GesSynTrad* 28; A. MEYER, *Die Entstehung*

Todavia, a referida identificação não é evidente, como o acentua K. L. Schmidt, para quem não existe qualquer nexo literário entre as duas passagens, tornando-se, por isso, impossível interpretar o v. 21 à luz dos vv. 31-35 [40]. H. Räisänen [41] também admite a independência pré-redaccional das duas perícopas, embora redaccionalmente formem uma sequência cenográfica, não sendo lícitas conclusões históricas acerca do conhecimento ou ignorância de Maria a respeito da conceição virginal, pois na tradição pré-redaccional o significado de οἱ παρ᾽αὐτοῦ não é, necessariamente, o de « parentes » [42], nem é possível demonstrar que Maria fizesse parte de tal grupo. Segundo H. Räisänen a sequência redaccional apenas permite deduzir que Marcos não tinha Maria em especial consideração.

Por conseguinte, nada mais destituído de fundamento, do que concluir a não-historicidade da conceição virginal a partir desta passagem; quando nem é possível concluir, com segurança, o desconhecimento de Marcos, pois não possuindo aquele motivo conteúdo cristológico, mas valor essencialmente semiológico, seria preciso andar obsessionado por ele para evitar, com todo o escrúpulo, as mais insignificantes inconveniências, em detrimento de temas importantes, como o segredo messiânico, tema central de Marcos.

Não existindo outras passagens do NT que impliquem não-historicidade da conceição virginal, resta determinar, ainda, se o silêncio significa desconhecimento ou não-utilização.

2. *Desconhecimento da conceição virginal*

Insiste-se, sobretudo, em determinadas incompatibilidades, que teriam sido evitadas, e em certas evoluções, que não se teriam verificado, se a conceição virginal fosse do conhecimento de autores e de comunidades. Este desconhecimento não é, de per si, conclusivo contra a historicidade do motivo, mas é mais congruente com a

---

des Markusevangeliums, in Festgabe für A. Jülicher (Tübingen 1927) 41; G. MIEGGE, *Jungfrau Maria* 21; W. BUNDY, *Jesus* 207s.

[40] Cf. K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen*² 121-123; G. WOHLENBERG, *EvMk* 111; E. LOHMEYER, *EvMk* 80, nota 3; F. HAUCK, *EvMk* 46; V. TAYLOR, *Mark* 235; B. E. GÄRTNER, *MkEv* 117.

[41] Cf. H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 26-36.

[42] Cf. J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 247; K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen* 121; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 26-29; R. PESCH, *Das Markusevangelium* I = HThK II/1 (Freiburg 1977²) 209-225 (Lit. 220s).

origem recente da tradição, dada a inverosimilhança da existência de uma notícia histórica conservada em segredo durante tanto tempo. As incompatibilidades mais salientes referem-se a Gal 4,4 e às tradições da filiação davídica e da filiação divina.

A - *Gal 4,4.* Uns pensam que, se Paulo tivesse conhecimento da conceição virginal, em vez de escrever « nascido de mulher », teria escrito « nascido da virgem » [43]; outros crêem que o motivo da conceição virginal é, mesmo, incompatível com o pensamento de solidariedade de Cristo com a humanidade, que Paulo quis exprimir com « nascido de mulher, nascido sujeito à lei » [44].

A referida incompatibilidade só seria real se a conceição virginal fosse um processo teogâmico do qual resultasse, não um verdadeiro homem, mas um semideus. Porém, o fruto do milagre do Espírito Santo no seio de Maria é um homem plenamente solidário com os outros homens, por isso, um verdadeiro « nascido de mulher », plenamente participante da condição existencial da humanidade. É este e só este o conteúdo daquela expressão, sem qualquer delimitação concreta do processo biogenético.

É, pois, destituído de fundamento postular que Paulo, sob a pressuposição da conceição virginal, teria evitado aquela expressão ou a teria substituído por « nascido da virgem ». Só havia razão para evitá-la se se tratasse de uma afirmação nua e crua sobre o processo biogenético e não de uma expressão metafórica da « condição humana »; significado que não possuía a expressão « nascido da virgem », a qual só viria a despropósito.

Em resumo, Gal 4,4 não é incompatível com a conceição virginal [45], nem exclui o seu conhecimento.

B - *A tradição da filiação davídica.* Aponta-se, ainda, como

---

[43] Cf. J. HÄCKER, *Jungfrauengeburt* 20.

[44] Cf. P. LOBSTEIN, *Die Lehre* 17; J. HÄCKER, *art. cit.* 20; W. BOUSSET, *Kyrios Christos* 62; M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 31; G. GUTHKNECHT, *Jungfrauengeburt* 75; G. FRIEDRICH, *Sohn Gottes* 83.

[45] Para os seguintes autores Gal 4,4 não é incompatível com a conceição virginal: P. BONNARD, *L'épitre aux Galates* 82, nota 2; A. OEPKE, *Galater* 74; R.T. STAMM, *The ep. to the Galatians* 523s; J.G. MACHEN, *Virgin Birth* 259s; H. Frhr. v. CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 13; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 20; R. BROWN, *Con. Virginale* 83 (« non sembra possibile stabilire con certezza se Paolo fosse o non fosse a conoscenza della concezione verginale »); P. GRELOT, *La naissance d'Isaac* 480-487 (« Il n'y a là aucune spéculation sur la façon dont Jésus a été conçu et est venu au monde. La conception virginale n'est ni affirmée ni niée », p. 482).

sinal de desconhecimento, o facto de José ser apresentado, com toda a naturalidade, como pai de Jesus e de se fundamentar a filiação davídica na sua paternidade física, visto que a tradição da filiação davídica de Maria é posterior ao NT. Faz-se finca-pé, sobretudo, em expressões como γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα (Rom 1,3) ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ (Act 2,30), das quais se diz serem incompatíveis com a exclusão do varão. Observa-se, ainda, que as genealogias não se teriam formado, como provas da filiação davídica, se o motivo da conceição virginal fosse conhecido. De semelhantes incompatibilidades segue-se, pois, que, ao tempo da formação das genealogias e de outros episódios ou ditos sobre a filiação davídica, ainda não existia a tradição da conceição virginal. Esta seria, portanto, um motivo de formação recente, sem qualquer apoio no NT, a não ser nas narrativas recentes sobre o nascimento e infância de Jesus e, aí, só em Mt 1,18-25 e Lc 1,26-38 [46].

A argumentação anterior baseia-se numa incompatibilidade radical entre a filiação davídica e a conceição virginal, de maneira que esta teria impedido a formação de genealogias e o uso das referidas expressões judaicas. Pois bem, em virtude de semelhante incompatibilidade seria de esperar, por outro lado, que a tradição judeo-cristã da filiação davídica impedisse radicalmente a formação teologumenológica da conceição virginal. No caso de esta ser de origem helenista, seria de esperar a sua rejeição por parte das comunidades judeo-cristãs, não só por contradizer a noção monoteísta de Deus, mas também por incompatibilidade com a filiação davídica. Não se explica, então, que os únicos testemunhos sinópticos da conceição virginal sejam, precisamente, judeo-cristãos, provenientes de comunidades com mentalidade palestinense. Não se explica que os judeus, acérrimos opositores da conceição virginal, nunca tenham argumentado a partir da filiação davídica do Messias.

A razão de tudo isto está na inexistência da referida incom-

---

[46] Entre outros, vêem na tradição da filiação davídica um sinal contra a antiguidade e historicidade da conceição virginal: P. ROHRBACH, *Geboren* 16-26; H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*[3] 38-40; P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2957s; W. SOLTAU, *Geburtsges.* 12s; H. USENER, *Geburt und Kindheit* 172s; J. WEISS, *Urchristentum*[2] 89s; id., *Evangelien*[2] 416; E. PETERSEN, *Geb. des Heilandes* 19. 26; J. HÄCKER, *Jungfrauengeburt* 18-61; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 46; F. HAUCK, *EvLk* 25; H. CONZELMANN, RGG[3] III, s.v. *Jesus Christus* 626s; O. CULLMANN, *Christologie* 302s; F.HAHN, *Hoheitstitel*[3] 242-245. 268-279.

patibilidade, pois para os judeus a filiação davídica era uma realidade genealógica, mais sócio-legal do que biogenética. Para qualquer judeu, por mais intransigente que fosse, para Jesus ser verdadeiramente Filho de David, bastava que José fosse da estirpe de David, sendo absolutamente indiferente o facto de José, ou outro membro da cadeia genealógica, nela ter sido inserido por adopção [47].

As mencionadas expressões não são usadas para inculcar inequivocamente um processo biogenético, mas para sublinhar uma ideia perfeitamente congruente com um elo genealógico meramente sócio-legal. Atenda-se, além disso, ao facto de Rom 1,3 apresentar a filiação davídica à luz da ressurreição. Tal impede-nos de ver naquele versículo a garantia de uma notícia histórica, mas apenas uma visão teológica retrospectiva da vida terrestre de Jesus.

Além disso, W. BOUSSET [48] e, recentemente, C. BURGER [49] demonstraram que a tradição da filiação davídica não é antiga. Este último atribui o seu uso teológico, quase sem força genealógica, ao judeo-cristianismo helenista. Sendo assim, não é possível defender que a filiação davídica seja mais antiga do que a conceição virginal. Esta, com efeito, é parte integrante da fé de comunidades judeo-cristãs de tipo palestinense, imunes do influxo helenista, ao passo que o primeiro testemunho da filiação davídica (Rom 1,3) denota influxo helenista, segundo C. Burger [50].

De facto, as genealogias não são peças antigas criadas em função da filiação davídica. O género genealógico é apenas um meio artificioso para inculcar uma certa visão da história da salvação. Assim, a de Lucas está centrada na tipologia paulina Adão-Cristo e a de Mateus é uma visão escatológica da história de Israel, toda ela concebida sob a pressuposição da conceição virginal [51]. A genealogia de Mateus demonstra precisamente que a Igreja primitiva não notou qualquer incompatibilidade entre as duas tradições: filiação davídica e conceição virginal.

Em suma, a tradição da filiação davídica de Jesus não cria dificuldades insuperáveis à conceição virginal. Nenhum argumento convincente pode deduzir do confronto entre ambas a origem re-

---

[47] Cf. atrás, n. 211.4.

[48] Cf. W. BOUSSET, *Kyrios Christos*[2] 4-5.

[49] Cf. C. BURGER, *Jesus als Davidssohn* (cf. sobretudo pp. 165-178).

[50] Cf. *ibid.* 166s. Sobre o valor histórico da tradição da filiação davídica, cf. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* 505-512 (Lit.).

cente da conceição virginal. Segundo a análise anterior resultam tradições perfeitamente compatíveis entre si, não podendo nenhuma delas implicar a exclusão ou a pressuposição da outra.

C - *A tradição da filiação divina.* Sobre esta, resta pouco que dizer, pois da caracterização da conceição virginal resulta que entre esta e a filiação divina não deveria existir um nexo causal e, mesmo que existisse, não implicaria origem teologumenológica. Isto é, a conceição virginal não representa um estádio evolutivo da filiação divina, na sequência da ressurreição, transfiguração e baptismo e em concorrência com a preexistência; por isso, são destituídas de fundamento, tanto as opiniões que pretendem encontrar a pressuposição do motivo na doutrina neotestamentária de filiação divina ou na doutrina da incarnação, como as opiniões que a põem em contraste com aquelas mesmas doutrinas. Tais opiniões devem-se à falsa avaliação da natureza do motivo cristão [52].

D - Portanto, a partir de Gal 4,4 e das tradições da filiação davídica e da filiação divina de Jesus não se pode deduzir, necessariamente, desconhecimento da tradição da conceição virginal. Nenhuma passagem ou doutrina do NT implica, negativa ou positivamente, com esta tradição; por isso, o silêncio nada mais é do que silêncio.

3. *Explicação do silêncio do NT*

Deve-se dar por assente que se, por um lado, o NT (excepto as narrativas da infância e provavelmente o prólogo do ev. de João) não alude à conceição virginal, por outro lado, não é incompatível com ela. Tal pode significar desconhecimento ou simplesmente não-utilização. Tanto uma coisa como a outra são verosímeis, à luz da natureza e da história da conceição virginal.

Tendo em conta a carência de conteúdo cristológico e o carácter puramente semiológico da conceição virginal, torna-se compreensível que andasse associada ao facto histórico do nascimento de Jesus. Isto é, o único meio capaz de a veicular seriam as narrativas com interesse biográfico ou hagádico sobre o nascimento e infância de Jesus. Dada a inexistência de interesse biográfico pelo nascimento de Jesus, tanto em Marcos, como em Paulo, não havia razão para referir o motivo da conceição virginal, ou a ela aludir,

---

[51] Cf. atrás, nn. 112.2; 113.1; 113.3; 132.1.

[52] Cf. atrás, n. 3.4; cf. adiante, nn. 67.1; 7.1.

mesmo que fosse do seu conhecimento. O conhecimento da conceição virginal por parte de todos ou de qualquer deles não passa, porém, de uma hipótese verosímil.

Todavia o desconhecimento também é absolutamente compreensível à luz da historicidade da conceição virginal, desde o momento que se mantenha assente o seu carácter puramente semiológico. É natural que semelhante notícia ficasse circunscrita a círculos muito restritos e principalmente circunscrita às notícias sobre o nascimento de Jesus. Seria um contra-senso inserir este sinal no contexto da narrativa da ressurreição ou da vida pública de Jesus, onde não faltavam sinais adequados a cada nova situação. Por isso, é compreensível que a conceição virginal continuasse num âmbito restrito, até encontrar narrativas hagádicas capazes de a veicular. Neste caso o desconhecimento do NT seria absolutamente compreensível.

Em suma, o silêncio do NT, de per si, não é decisivo a favor ou contra a historicidade da conceição virginal. Tudo dependerá da crítica literária e histórica dos seus testemunhos nas narrativas da infância.

* * *

SEGUNDA PARTE

GÉNESE TEOLOGUMENOLÓGICA DA CONCEIÇÃO VIRGINAL

A história da investigação oferece-nos um nutrido número de hipóteses, cada vez mais sofisticadas, sobre a génese teologumenológica da conceição virginal de Jesus. O escopo desta segunda parte será o de as deslindar, caracterizar e apreciar criticamente em função do objectivo primário deste estudo: o de penetrar no segredo das origens do motivo cristão da conceição virginal de Jesus. Para o efeito, julgou-se oportuno situar a questão em D. F. Strauss, do qual partem as linhas de análise crítica do séc. XX. Seguidamente acompanha-se criticamente a investigação histórica no âmbito da História das Religiões e no contexto da História das Tradições Cristológicas. Da história das religiões interessa-nos saber se no mundo pré-cristão (judaico ou pagão) existia o motivo da geração pneumática de um ser humano no seio de uma virgem, capaz de originar o motivo da conceição virginal de Jesus. Da história das tradições cristológicas judaico-cristãs interessa saber como, da convergência de diversas concepções, teria nascido, com ou sem influxo pagão, o referido motivo. Em síntese, nesta segunda parte está em questão a origem e a história da tradição cristã sobre a conceição virginal de Jesus.

Capítulo quarto

ESTADO DA QUESTÃO EM D. F. STRAUSS

A história dos últimos dois séculos oferece-nos um nutrido número de hipóteses, todas elas, porém, definíveis pelas mesmas coordenadas, traçadas por Strauss na sua *Leben Jesu* de 1835, ao pretender sistematizar o novo método histórico-exegético que, desde o início do século, se vinha implantando. Desse modo Strauss, sem nada introduzir de essencialmente novo, tornou-se o momento chave da pesquisa anterior e posterior [1]. Assim, a sua crítica histórica às narrativas da infância permanece insuperada.

4.1. Apriorismo filosófico

Impelido pela metodologia dialéctica de Hegel, Strauss propõe a explicação mítica (« mytische Erklärungsweise ») como verdadeira síntese entre o supranaturalismo e o naturalismo racionalista, acusados de exercer violência contra as escrituras; o primeiro por não ter em devida conta a inviolabilidade das leis da natureza e o segundo por esvaziar as escrituras do seu conteúdo religioso-doutrinal. Ambos unicamente preocupados com o problema da historicidade (ou supranatural ou só natural). De Kant, Schleiermacher e Hegel, Strauss aprendera a superar a questão da historicidade para centrar a sua atenção naquilo que estes consideram de essencial e substancial: o conteúdo ético-religioso das escrituras, cuja validade perene é garantida pela razão e não pela sua historicidade [2]. É Hegel quem

---

[1] De D. F. Strauss conferir, sobretudo, *Das Leben Jesu* I (Tübingen 1835) e *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (Leipzig 1864). Sobre o problema da conceição virginal em Strauss conferir sobretudo: T. D. Boslooper, *The Virgin Birth* (Philadelphia 1962) 83-109 (dum modo especial 83-99); H. M. Köster, *Die Jungfrauengeburt als theologisches Problem seit D. F. Strauss*, in *MSt* 4 (Essen 1969) 35-41.

[2] Cf. D. F. Strauss, *Leben Jesu* I (1835) 25-76; T. D. Boslooper, *Virgin Birth* 83-93; H. M. Köster, *Jungfrauengeburt* 35-38.

lhe fornece a chave semântica definitiva das escrituras ao distinguir entre concepção religiosa e sua imagem ou expressão sensível. Ambas são inseparáveis, mas o verdadeiro objecto da fé, a realidade perene e atemporal não é a dimensão histórico-sensível da narrativa bíblica (por ex., o milagre) mas o seu conteúdo religioso-doutrinal [3].

À luz de semelhante ideologia, Strauss [4] é levado a considerar a dimensão histórico-supranatural das escrituras como simples linguagem em função do conteúdo religioso-doutrinal, ao qual serve de roupagem, sustentáculo, recipiente e veículo. Não é destruindo a linguagem (naturalismo racionalista) nem petrificando-a dogmaticamente (supranaturalismo) que se descobre o verdadeiro sentido das escrituras, mas analisando-a nas suas partes constituintes e na sua génese, em função das verdades que pretende exprimir. Para o efeito, a explicação mais adequada é a mítica, a qual, obedecendo ao princípio racionalista da absoluta inviolabilidade das leis da natureza, considera mito toda a narrativa ou motivo em desacordo com aquelas leis. A razão de ser de semelhantes narrativas, não é a história, mas a concepção ético-religiosa que serviu de germen cristalizador à volta do qual se formou tal roupagem. Por isso, os mitos são compreendidos por Strauss « como roupagem histórica de ideias cristãs primitivas » [5]. Isto é, « mito é toda a narrativa não-histórica, seja qual for a sua origem, na qual uma comunidade religiosa reconhece uma parte integrante do seu património sagrado, porque expressão absoluta dos seus sentimentos e concepções constitutivas » [6]. Segundo tal concepção o mito, de per si, não testemunha a historicidade de um facto, mas exprime um pensamento por meio de uma linguagem historicizante [7].

Quais os critérios para verificar a natureza mítica de uma nar-

---

[3] Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* = Theorie Werkausgabe 16 (Frankfurt 1969) 138-151.

[4] Cf. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu* I (1835) 51-76.

[5] *Ibid.* 75.

[6] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu* (1864) 159.

[7] Mito cristão não implica, em Strauss, a importação de um mito pagão. O influxo pagão não é essencial na génese do mito. Strauss costuma pôr em jogo apenas factores judaico-cristãos para explicar a génese dos mitos cristãos. Sobre a noção de mito, cf. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu* I (1835) 41-51; id., *Das Leben Jesu* (1864) 150-159. Sobre a noção de mito em Strauss cf. G. BACKHAUS, *Kerygma und Mythos bei D. Fr. Strauss und R. Bultmann* = *ThF* 12 (Hamburg 1956); T. D. BOSLOOPER, *Virgin Birth* 94-96; H. M. KÖSTER, *Jungfrauengeburt* 38-41.

ração? Segundo a definição de Strauss: a sua não-historicidade e o seu carácter estrictamente doutrinal. A não-historicidade resulta: a) do carácter supranatural da narração, irreconciliável com as leis da natureza; b) da crítica exegético-histórica; c) e subsidiariamente da reconstrução da sua génese mítica. O critério decisivo, para Strauss, é o carácter supranatural; todavia, na polémica com o supranaturalismo ortodoxo, que o rejeita pelo seu apriorismo, Strauss dá particular importância à crítica exegético-histórica, contra a qual a refutação ortodoxa (se despida do seu apriori dogmático) é impotente, pensa ele. A recontrução da génese mítica serve apenas de confirmação ao resultado da crítica exegético-histórica. No entanto, em última análise, o impulso decisivo vem sempre do apriori filosófico, anterior e sempre presente durante a crítica exegético-histórica e subsequente reconstrução mítica. No fundo, estas, infectadas de apriorismo, servem apenas para confirmar o princípio filosófico. Como à frente se sublinhará, a investigação, desde então até hoje, não conseguiu libertar-se de tal apriorismo.

4.2. Génese mítica da conceição virginal

De acordo com o dito anteriormente, Strauss constata primeiramente a não-historicidade da conceição virginal [8] a partir: a) da dificuldade « fisiológica », pois « uma tal geração seria a mais notória excepção a todas as leis da natureza » [9], só justificável se absolutamente necessária para Deus atingir os seus fins [10]. Tal necessidade, porém, nem pela isenção do pecado original é postulada, como bem o ilustrou Schleiermacher [11]. b) Das dificuldades exegético-históricas, nomeadamente o absoluto silêncio do NT e a antiga pressuposição da paternidade física de José, patente em certas expressões e principalmente nas genealogias [12].

---

[8] Cf. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu* I (1835) 151-173.

[9] *Ibid.* 152.

[10] Cf. *ibid.* 153.

[11] Cf. *ibid.* 153. Cf. também F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* II (Berlin 1960⁷) 65-67.

[12] Cf. todo o seu tratado sobre as narrativas da infância em *Das Leben Jesu* I (1835) 77-306. Especificamente sobre a conceição virginal pp. 129-197. Uma vez mais, se sublinha que Strauss pratica apenas crítica histórica, descurando quase completamente a crítica literária, pois a sua preocupação é apresentar uma solução-síntese das soluções supranaturalista e naturalista. Contra o supranaturalismo mostra que a

Assente a não-historicidade da conceição virginal, Strauss procura desvendar o seu verdadeiro conteúdo doutrinal através da reconstrução da sua génese mítica [13]. Rapidamente intui que a geração divina só pode ser a roupagem mítica da doutrina cristã sobre a filiação divina de Jesus que evolui da concepção meramente teocrática para a concepção fisiológica. O primeiro estádio [14] da sua mitização é sem dúvida o baptismo [15]. Com efeito, a fé na messianidade de Jesus individuou no baptismo a sua unção messiânica, à semelhança de Saul (I Sam 10,6.10) e principalmente de David (I Sam 16,13) levada a cabo por Samuel. João, o profeta, unge Jesus e este, como David, deixa-se apoderar do Espírito de Deus que o impele para o deserto, o guia para a Galileia e é a razão de ser de toda a sua actuação messiânica. Ungido Messias, proclamado Filho de Deus, segundo II Sam 7,13s e Sal 2,7. Deste modo, o baptismo torna-se para os cristãos o momento no qual Jesus é elevado à função de Messias e à dignidade de Filho de Deus e, para o efeito, dotado do Espírito Santo. Assim, o dom do Espírito Santo será a razão de ser da sua messianidade ou filiação divina. No momento em que os cristãos se consciencializam de que Jesus não é Messias e Filho de Deus só a partir do baptismo, mas desde o primeiro instante da sua vida, com esses títulos deslocarão também o mito do baptismo para esse momento. Foi já então que Deus infundiu nEle o Espírito Santo e pronunciou: « Tu és meu Filho, eu hoje te gerei » (Sal 2,7). Tal como no baptismo, na conceição a filiação divina deve-se ao Espírito Santo. Dada a tendência cada vez mais acentuada para interpretar o Sal 2,7 fisicamente [16], compreende-se que se comece a falar da geração do Filho de Deus por obra do Espírito Santo. Neste momento interferem dois novos factores: a tipologia dos nascimentos miraculosos de certos personagens

---

historicidade tem contra si as leis da natureza e as incongruências históricas (cf. *ibid.* 151-156). Contra o naturalismo, mostra a carência de fundamento e a total arbitrariedade das suas construções naturalistas (cf. *ibid.* 166-173). Daí resulta, como única solução, a explicação mítica: « so wähle man doch lieber die Annahme eines Mythus, durch welche alle Schwierigkeiten jener Erklärungen vermieden werden » (*ibid.* 173).

[13] Cf. *ibid.* 173-180; *Das Leben Jesu* (1864) 347-352.

[14] Strauss ainda não descobre qualquer nexo entre a ressurreição, a transfiguração e o baptismo (cf. *Das Leben Jesu* I [1837] 265-276. 535-546).

[15] Cf. *ibid.* 433-448 (principalmente 443-448).

[16] cf. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu* I (1835) 176s.

do AT, a postular um nascimento miraculoso para Jesus [17], e a profecia de Is 7,14 (LXX) [18], a sugerir a ideia da conceição virginal. Funde-se, pois, a ideia de Filho de Deus com a de Filho da Virgem resultando, daí, que Jesus é concebido no seio da Virgem Maria por obra do Espírito Santo.

Em 1835 e nas próximas edições da *Leben Jesu* [19], Strauss não põe em jogo qualquer influxo pagão, em atenção à corrente supranaturalista, a ele altamente alérgica. Cita os paralelismos pagãos apenas para insinuar a existência de uma tendência universal, magistralmente caracterizada por Orígenes [20] — certamente activa no cristianismo — para explicar a origem de personagens extraordinários através da sua geração divina. Em 1864 [21], porém, reflectindo já a crítica de B. BAUER [22], considera os factores judaico-cristãos de insuficientes [23] para superar o fosso entre a ideia de uma conceição por obra do Espírito Santo e uma conceição virginal sem o concurso viril; entre os casos tipológicos do AT e o caso de Jesus. Só a mentalidade pagã poderia catalisar tal processo. Todavia, nada mais natural do que o influxo pagão, principalmente « se os cristãos procuravam dar ao seu Messias uma posição condigna entre os gerados por Deus, sábios e soberanos » [24].

---

[17] Cf. *ibid.* 176: « Und wenn bei diesen [auserwähltesten Rüstzeugen Gottes] schon die göttliche Wirksamkeit das Meiste that: so war der Schritt leicht, daß sie bei Erzeugung des höchsten jener Rüstzeuge, des Messias, Alles thun werde; dieses verhält sich zu jenem nur wie höherer Grad des Wunderbaren ».

[18] Em 1835 (cf. *ibid.* 177), Strauss afirma que o facto de desconhecermos a aplicação judaica de Is 7,14 ao Messias não significa — tendo presente a carência de documentos — que o judaísmo não tivesse lido aquela passagem como uma profecia messiânica sobre a conceição virginal do Messias. Em 1864, depois de o admitir como possível, conclui: « Aber es ist noch nicht gelungen, dies aus der vorchristlichen Zeit nachzuweisen » (*Das Leben Jesu,* 1864, 349).

[19] Cf. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu* I (1835) 174-175.

[20] Cf. ORIGENES, *C. Celsum* I 37. Cf. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu* I (1835) 172s.

[21] Cf. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu* (1864) 349s.

[22] Cf. B. BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* I (Leipzig 1846²) 35-38; id., *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs* I/2 (Berlin 1851²) 277-282. B. Bauer critica Strauss e exige, como absolutamente necessário, o influxo pagão.

[23] Cf. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu* (1864) 349: « Dennoch lag etwas in dieser Vorstellung, was den strenggläubigen Juden von ihr zurückstoßen mußte ».

[24] *Ibid.* 350.

À formação do motivo da conceição virginal a partir de concepções e elementos judaico-cristãos sob o influxo catalisador pagão, segue-se a fase episódico-lendária [25], na qual surgem Mt 1,18-25, ainda bastante « rude », e Lc 1,26-38 cheio de tacto e sentido artístico. Ambos, porém, trabalham materiais veterotestamentários, segundo modelos veterotestamentários: angelofanias e anúncio do nome (natureza e destino do nascituro).

Em suma, Strauss pensa ter descoberto, em linhas gerais, o processo genético da conceição virginal, a partir da ideia teocrática de filiação divina; primeiramente, através do baptismo e, ultimamente, deslocada para o momento da conceição, em ordem a uma fundamentação mais substancial da relação entre Jesus e o Espírito Santo, degradada pelos gnósticos, quando o vêem separar-se de Cristo na paixão. O Espírito Santo, não é apenas um adorno que o acompanha desde o baptismo à paixão, mas um elemento constituinte da sua natureza, como Filho de Deus. Nenhum momento é mais propício para inculcar esta união substancial do que a conceição ἐκ πνεύματος ἁγίου. Daqui, à forma final é um passo, tendo presente o influxo tipológico veterotestamentário, o realismo do Sal 2,7, o influxo mitológico pagão e a linguagem septuagintalista de Is 7,14. A tudo isto há a acrescentar a mentalidade do cristianismo helenista, para a qual a filiação divina teocrática não é compreensível. Para eles, filiação divina significa uma relação real-física.

Esta reconstrução da génese da conceição virginal torna-se tanto mais verosímil, quanto mais evidente for o carácter a-histórico das narrativas bíblicas, patente a partir da crítica exegético-histórica, sem esquecer a crítica filosófica ao carácter supranatural.

4.3. Constantes da pesquisa a partir de Strauss

Contrariamente à expectativa de Strauss, a solução mítica não desempenhou a função de síntese entre o supranaturalismo e o naturalismo, mas foi ocupar o lugar deste último, à medida que a ala liberal foi abandonando a solução racionalisto-naturalista, para adoptar a solução mítica. Nesta posição assume o papel antitético contra o conservadorismo. Deste modo a solução mítica de Strauss, elaborada com o escopo positivo de solucionar o problema da não-historicidade e de defender o seu sentido religioso, entrando em polémica

[25] Cf. *ibid.* 351s.

com o supranaturalismo, transforma-se em sistema argumentativo contra a historicidade da conceição virginal, mantendo esta posição até aos dias de hoje. Para o efeito, contribuiu, sobremaneira, a discussão à volta do Credo (« Apostolikumstreit »), no contexto do qual, o ano de 1892 é uma data importante. Em última análise, a discussão posterior a Strauss centra-se no problema da historicidade, estudado por ambas as facções com grande paixão e espírito polémico.

Apesar deste passo atrás, relativamente a Strauss, fizeram-se passos em frente, embora a pesquisa continuasse caracterizada pelas mesmas coordenadas de Strauss. São estas as linhas coordenadas constantes que pretendo pôr em relevo para melhor compreender uma pesquisa que se alonga por muitas décadas, mais ricas, umas, do que as outras. Apesar da constância das referidas linhas, constatamos, através dos períodos, uma diferenciada acentuação das mesmas. Assim, há quem dê suma importância ao pressuposto filosófico anti-milagre e às analogias pagãs, como há quem, redimensionando o referido pressuposto e pondo em dúvida o influxo pagão, se apoia quase exclusivamente na precariedade da crítica histórico-literária. De todos os modos, mesmo de modo subtil, permanecem constantes as seguintes linhas.

1. *Pressuposto histórico-filosófico.* É inegável a nítida oposição ao supranaturalismo. A ala liberal rejeita a noção supranatural de Deus, de história e, consequentemente, de revelação-inspiração. As suas raízes filosóficas vêm do racionalismo com uma repugnância apriorística pelo milagre ou facto histórico supranatural, em contraste com as leis da natureza [26]. Com o idealismo e com Strauss mantém-se a prioridade do valor religioso-doutrinal da escritura sobre a roupagem histórica, explicável à luz da crítica mítica.

---

[26] Cf. K. THIEME, *Vierzigjahrfeier der Eisenacher Erklärung und die Jungfrauengeburt,* in *ThBl* 11 (1932) 309 (a propósito da declaração de F. Kattenbusch, cf. nota seguinte) chega a dizer: « aber ' ohne männlich Zutun ' ist mir ärgerlich, weil es aus Mirakelsucht einen ' Zauberakt ' setzt ». O efeito do princípio filosófico é ainda palpável em muitos outros autores: J. WEISS, *Die Evangelien*² 74; J. M. THOMPSON, *Miracles in the NT* (London 1911) 133-160. Os conservadores denunciam frequentemente tal apriorismo filosófico. Cf. G. WOHLENBERG, *Empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria* (Leipzig 1893) 26: « Wenn nur nicht die Wunderscheu die Urteile so verwirrte und aufregte, wie das rote Tuch den Stier aufreizt und rasend macht! »; J. KREYHER, *Die jungfräuliche Geburt des Herrn* (Gütersloh 1904) 49; A. KÖBERLE, *Natus ex Maria Virgine,* in *EHK* 23

A presente constante funciona como pressuposto. Nem em todos os autores desempenha o mesmo papel. Relativamente ao milagre chega-se mesmo a atenuações quase radicais, como é o caso de F. KATTENBUSCH, para o qual o milagre não repugna [27]. K. L. SCHMIDT também não se oporia à historicidade da conceição virginal, se o seu fundamento histórico não fosse tão precário [28]. Todos eles, porém, rejeitam a noção supranatural-conservadora de revelação-inspiração e o seu valor, como critério para assegurar a facticidade histórica das narrações bíblicas. O princípio conservador dá lugar ao princípio científico da crítica histórico-literária, único capaz de decidir da historicidade ou não-historicidade das narrações.

A este princípio há a acrescentar a repugnância da sociedade moderna, cada vez mais acentuada, pela irrupção do supranatural na esfera da causalidade na natureza. Existe, pelo menos, uma prevenção contra o supranatural [29].

2. *Crítica histórico-literária.* Apesar da inegável importância do pressuposto filosófico, a pesquisa científica esforça-se por praticar uma crítica histórico-literária isenta, tal como preconizara Strauss. Ao passo que este se limitava quase exclusivamente à crítica histórica, a partir de B. Bauer começa-se a acentuar sobretudo a crítica

---

(1942) 143: « Im Vordergrund der Abneigung steht auch heute noch immer die *Wunderscheu des modernen Menschen* ». Significativa é a constatação de W. TRILLHAAS, *Das apostolische Glaubensbekenntnis* (Witten 1952) 50: « Es ist nicht zu leugnen, daß bei der ganzen Erörterung der Frage nach der Jungfrauengeburt dieses Biblische Für und Wider nur eine untergeordnete Bedeutung hat. Viel stärker wirkt ja etwas ganz anderes: die Lehre von der Jungfrauengeburt ist gegen alle Naturgesetze! Was hier behauptet wird, ist kaum glaubhaft und dem Verstand nicht zumutbar ».

[27] Cf. F. KATTENBUSCH, *Geburtsges.* 472: « Mir ist nichts an ihr ' ärgerlich '. Auch der Gedanke einer ' wunderbaren ' Erzeugung nicht. (Im Prinzip ist der ' Gedankte des Naturwunders ' mir nicht fremd oder anstößig; s. meinen so überschriebenen Aufsatz in *ZThK* 21 (1911) 394ff.) »; id., *Symbol* II 572; V. TAYLOR, *Virgin Birth* 128.

[28] Cf. K. L. SCHMIDT, *Die jungf. Geburt* 289-297; P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik* II (Gütersloh 1948) 218: « nicht aus dogmatischen Vorurteil gegen ein Wunder solcher Art, sondern wegen der Dünnheit und Fraglichkeit der Überlieferung ».

[29] Cf. R. BULTMANN, *Jesus Christus und die Mythologie* = Stundenbuch 47, 11-16. « Der Mensch von heute baut darauf, daß der Lauf der Natur und Geschichte, wie sein eigenes Innenleben und sein praktisches Leben, nirgends vom Einwirken

literária cujo apogeu é atingido pela *Formgeschichte - Redaktionsgeschichte.* Deste modo, a crítica histórica reserva-se a última fase do processo analítico. Para Dibelius o problema da historicidade é secundário [30]. As conclusões nesse sector não são definitivas, mas sempre hipotéticas e conjecturais. Neste capítulo existem tendências, mas nunca uniformidade. Dum modo geral, porém — convém precisar — os argumentos contra a historicidade da conceição virginal provêm da crítica histórico-literária e não do pressuposto filosófico. Este, associado à crítica histórico-literária, confere maior grau de adesão-convicção. A uma menor intervenção do pressuposto corresponde uma maior relativização da hipótese da não-historicidade, patente no caso de K. L. Schmidt [31].

3. *Génese teologumenológica.* Como já anteriormente ficou acentuado, a reconstrução da génese mítica da conceição virginal aparece em Strauss, não como um argumento contra a historicidade — a não-historicidade resulta da análise exegético-histórica — mas como processo hermenêutico, cujo escopo fundamental é o apuramento do « sentido religioso-doutrinal » das escrituras. A roupagem histórica da conceição virginal é apenas um veículo ou vaso linguístico (mítico) de uma ideia religiosa que convém descobrir através da análise genética do próprio mito. Inevitavelmente, a descoberta da génese mítica do motivo resulta em argumento confirmativo, mas não decisivo, da sua não-historicidade.

A polémica posterior a Strauss, porém, fez da reconstrução da génese teologumenológica da conceição virginal um argumento de-

---

übernatürlicher Kräfte durchbrochen wird » (*ibid.* 13). Denunciam o mesmo facto W. TRILLHAAS, *op. cit.* 50; W. L. KNOX, *Syn. Gospels* II 42: « There seems no reason for this view apart from the modern difficulty of belief in the historicity of the virgin birth »; A. KÖBERLE, *Natus ex Virgine* 142. Do lado católico, R. LAURENTIN dedicou especial atenção aos pressupostos liberais, denunciando a sua parte decisiva nas conclusões críticas. « L'exercice de la critique est dirigé par des presupposés ordinairement implicites qu'il importerait de tirer au clair, car ils déterminent, de l'intérieur, toute l'herméneutique » (R. LAURENTIN, *Sens et historicité de la conception virginale,* in *Studia Mediaevalia et Mariologica* [Roma 1971] 516; sobre o assunto conferir sobretudo pp. 515-519); cf. ainda do mesmo autor, *Bulletin sur la Vierge Marie,* in *RSPhTh* 54 (1970) 299. 301-303; R. BROWN, *La concezione verginale* 47s.

[30] Cf. M. DIBELIUS, *Formgeschichte*[5] 106; id., Rec. a G. Erdmann, *Vorgeschichten,* in *DLZ* 54 (1933) 105s.

[31] Cf. K. L. SCHMIDT, *Die jungf. Geburt,* 289-297.

cisivo contra a sua historicidade, para fazer frente ao desafio conservador, que concentrara toda a atenção no problema da historicidade. Para a corrente conservadora, com efeito, o pressuposto filosófico é um apriori, a crítica histórico-literária é inconclusiva e as reconstruções míticas são artificiosas, arbitrárias e sem fundamento histórico. Daí, para quem nega a historicidade da conceição virginal, surge a necessidade de recontruir a sua génese mítica ou teologumenológica. Por essa razão surgem muitas hipóteses e conjecturas sobre a origem do motivo em questão.

A variedade de hipóteses depende da complexidade de factores que é necessário pôr em jogo simultânea e sucessivamente. Como conjugar todos esses factores?

Strauss, em 1835, alude à tendência universal (documentada pelas analogias pagãs) para a exaltação dos personagens sobre-humanos através de uma geração divina, mas põe tal tendência em funcionamento no interior do judeo-cristianismo, que tece a conceição virginal servindo-se de elementos puramente judaico-cristãos. Deste modo, a conceição virginal resulta um motivo genuinamente cristão, cristalização histórica da concepção cristã de filiação divina. Através da crítica de B. Bauer, em 1864 Strauss reconhece a inexistência de um germen judaico capaz de produzir o referido motivo; tal tendência universal não existe no sistema monoteísta judaico. Por isso, para além da evolução da concepção cristã da filiação divina de Jesus, é necessário admitir o influxo pagão, como catalisador, sem o qual não é admissível a origem teologumenológica (não-histórica).

A partir de então, o problema fundamental da hipótese teologumenológica consistirá em determinar o modo e o momento da confluência dos factores judaico-cristãos e pagãos, como também as proporções do influxo pagão. Para uns, trata-se de um processo totalmente cristão (recua-se à posição de Strauss de 1835); para outros, de um processo principalmente cristão, limitando-se o influxo pagão à compreensão física da filiação divina; para outros, ainda, trata-se de uma verdadeira e própria importação pagã levada a cabo pelo judaísmo ou apenas pelo cristianismo helenista.

Em última análise pretende-se saber se o motivo da conceição virginal é judaico ou pagão, ou judaico-pagão. Em que medida é judaico e em que medida é pagão? Como e quando se cruzaram os elementos judaicos com os pagãos?

Capítulo quinto

MOTIVO JUDEO-CRISTÃO

A polémica não efectivada entre B. Bauer e Strauss (visto ter, este, abandonado a posição de 1835, acerca da origem puramente judaico-cristã) surge, no fim do séc. XIX, entre H. Usener e A. v. Harnack. Este, ao recensear o livro daquele [1], rejeita como pressuposto apriorístico e acrítico a origem helenista da conceição virginal e repropõe a explicação de D. F. Strauss, de 1835. Na origem do recontro estão as posições antagónicas da escola da história comparada das religiões e da corrente da história do dogma de Harnack. Aquela vê o cristianismo nascente sob um forte influxo sincretisto-pagão e este vê-o como resultante do judaísmo. Aí a razão, porque Usener recorre instintivamente às analogias pagãs para explicar a origem da conceição virginal e Harnack, não menos instintivamente, recorre ao AT (Is 7,14) para lhe dar explicação.

À volta de cada um deles forma-se uma corrente que se prolonga até aos nossos dias. Por opção metodológica, ocupamo-nos primeiramente da corrente encabeçada por Harnack, certamente menos representada e mais contestada.

5.1. Repugnância judaico-cristã pela mitologia pagã

A. v. Harnack mostra firme relutância em recorrer ao influxo pagão para explicar a origem teologumenológica da conceição virginal, porque o plasma, no qual se formou o cristianismo primitivo, não foi o paganismo, mas o mundo judaico-veterotestamentário do qual o cristianismo herdou uma profunda repugnância pelas fábulas mitológicas, de entre as quais uma das mais abominantes é, sem dúvida, a teogamia, pressuposta por H. Usener e seus sequazes no

[1] Cf. A. v. Harnack, Rec. a H. Usener, *Weihnachtsfest,* in *ThLZ* 8 (1889) 199-212.

motivo cristão da conceição virginal. Por isso, contra H. Usener, que faz derivar do paganismo, não só a conceição virginal, mas toda a narrativa de Mateus, A. v. Harnack põe em relevo

> « que o cristianismo mais antigo rejeitou decididamente tudo o que era politeísto-pagão e que, por isso, toda a hipótese que queira esclarecer uma fracção qualquer da tradição eclesial primitiva, a partir do paganismo, ver-se-á constrangida por grandes dificuldades e obrigada a fornecer provas precisas. O processo selvático de coleccionar paralelismos da mitologia de outros povos, para tradições eclesiais primitivas, sejam elas narrativas históricas, sejam lendas, é desprovido de valor » [2].

Precisando, A. v. Harnack acrescenta: a) que a conceição virginal, como os fundamentos da cristologia, se formaram na primeira geração da Igreja, isto é, no período judeo-cristão [3]; b) que « falta qualquer razão para admitir que as comunidades pagano-cristãs até meados do séc. II, contra o seu rigoroso princípio, tenham introduzido mitologúmenos populares » [4].

Além disso, acentua A. v. Harnack, já em 1911, que a ideia da conceição virginal nada tem a ver com a mitologia. Os paralelismos são mais que precários. Em última análise, tratar-se-ia de « mitologia involuntária » [5].

H. v. Baer [6] vai mais longe, ao negar qualquer paralelismo entre o motivo presente em Mt 1,18-25 e o motivo teogâmico pagão. O Espírito Santo não é concebido por Mateus de maneira helénica, como pretende Leisegang, mas segundo a mentalidade vétero e neotestamentária, em plena consonância com o carácter judaico de Mt 1-2. O Espírito Santo não é concebido como « pessoa » ou como « substância » fecundadora, mas veterotestamentariamente como « potência » de Deus [7]. Desta concepção estrictamente judaica segue-se que a intervenção do Espírito Santo não foi, nem pode ser, compreendida como « geração » ou « fecundação », até porque o género de

---

[2] *Ibid.* 205.

[3] Cf. *ibid.* 204.

[4] *Ibid.* 207.

[5] A. v. Harnack, *Beiträge* IV 100, nota 1, cf. também p. 102, nota 1 (algo que « wie ein Mythus aussieht aber keiner ist »), cf. ainda p. 108s.

[6] Cf. H. v. Baer, *Der Hl. Geist* 113-131.

[7] Cf. *ibid.* 115.

« ruach » é feminino [8]. Além disso, o acto atribuído ao Espírito Santo não está a fundamentar a filiação divina de Jesus, pensamento ausente em Mt 1; até porque a « paternidade físico-corpórea de Deus » é uma concepção impossível, para a mentalidade judaica — « uma blasfémia e um horror » [9]. Numa palavra, Jesus foi concebido « sem acto de fecundação » [10]. Sendo assim, nenhuma civilização contemporânea poderia fornecer um paralelismo ao acontecimento narrado por Mateus [11]. Lucas representa uma fase do cristianismo helenista, por isso, põe a conceição virginal em conexão com a filiação divina, sem, contudo, fazer daquela uma geração ou fecundação [12].

G. Delling examinando o motivo, sob o ponto de vista da virgindade, chega à mesma conclusão [13].

5.2. Carácter judaico das narrativas da infância

Ainda em 1889, A. v. Harnack opõe-se decididamente à tentativa de H. Usener de fazer derivar Mt 1-2, apenas, de motivos pagãos, ignorando o seu carácter hagádico judeo-cristão e a sua dependência do AT [14]. Em 1911 [15], torna a pôr em relevo o carácter judeo-cristão de Mt 1-2, chamando a atenção para a ausência do pensamento da preexistência, para a explicação caracteristicamente judaica do nome « Jesus » (aquele que vai redimir o povo [= Israel] dos seus pecados, Mt 1,21), para o esquema subordinado ao tema do adimplemento de profecias e, ainda, para o facto de Mt 1,18-25 pretender dar resposta à calúnia judaica de ilegitimidade. Por tudo isto conclui Harnack que « a nossa história certamente não pode

---

8 Cf. *l. cit.*

9 *Ibid.* 125 (« eine Gotteslästerung und ein Greuel »), cf. também p. 116.

10 *Ibid.* 118.

11 Cf. *ibid.* 121.

12 Cf. *ibid.* 48. 124-131.

13 Cf. G. Delling, ThWNT V, s.v. Παρθένος 834. Cf. V. Taylor, *The Person of Christ in NT Teaching* (London 1958) 218; W. L. Knox, *Some Hellenistic elements in primitive Christianity* (London 1944) 25; E. Lohmeyer, *EvMt* 13 (« es fehlen alle mytischen oder physiologischen Züge »); G. Miegge, *Die Jungfrau Maria* 28; H. Gese, *Natus ex virgine* 73s; U. Wilckens, *Maria,* in *Neues Glaubensbuch* (Freiburg 1973⁵) 611; G. H. Box, *Narr. of the Nativity* 99s.

14 Cf. A. v. Harnack, Rec. a H. Usener, *Weihnachtsfest,* 204.

15 Cf. A. v. Harnack, *Beiträge* IV 99-105.

ser afastada da terra da Palestina; ela nasceu das controvérsias que surgiram sobre esta terra, acerca da origem de Jesus » [16]. Indo mais longe, Harnack hipotiza que a referida controvérsia é anterior à queda de Jerusalém, situando assim a origem da conceição virginal num período bem recuado [17]. Lc 1-2, embora composto livremente por Lucas, reproduz tradições palestinenses, totalmente carentes de reminiscências pagãs [18]. O motivo da conceição virginal é o motivo mateano, introduzido em Lucas por interpolação. Por essa razão Lucas é irrelevante para a pesquisa das fontes do referido motivo [19].

Entre os restantes autores são de destacar A. Hilgenfeld e E. Lohmeyer [20]. O primeiro, convencido da originalidade da conceição virginal em Lc 1-2 (Lc 1,34s) e da origem judeo-palestinense desta peça literária, nega qualquer verosimilhança à origem pagã do motivo em questão [21]. E. Lohmeyer não só acentua o carácter judaico-palestinense de Mt 1-2, mas atribui-o a uma comunidade apocalíptica da Galileia, à qual se deve também o motivo da conceição virginal, impossível de fazer derivar directa ou indirectamente do paganismo [22].

O acentuado carácter judeo-cristão de Mt 1,18-25 e de Mt 1-2 é certamente uma circunstância extremamente adversa à origem helenista da conceição virginal. O próprio Usener, pressentindo a dificuldade, apressa-se em demonstrar (ignorando o AT e o judaísmo) que Mt 1-2 é um agregado de motivos pagãos [23].

---

16 *Ibid.* 99.

17 Cf. *l. cit.*

18 Cf. *ibid.* 107-109.

19 Cf. atrás, n. 21.1.

20 Cf. também H. v. BAER, *Der Hl. Geist* 114-123; F. Frhr. v. CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 20; H. GESE, *Natus ex Virgine* 74.

21 Cf. A. HILGENFELD, *Geburtsges.* 234s.

22 Cf. E. LOHMEYER, *EvMt* 1-18; cf. atrás, n. 131.1.

23 Cf. H. USENER, *Weihnachtsfest* 71-83; id., *Geburt u. Kindheit* 183-6. Hoje, a posição de Usener, tanto acerca da origem helenista de Mt 1-2, como acerca da interpolação de Lc 1,34s, está definitivamente superada. A análise literária hodierna não duvida do carácter judaico, quer de Mt 1-2, quer de Lc 1-2, como se constatou ao longo de toda a primeira parte do presente estudo (cf., sobretudo, nn. 1.3; 211.4; 2.3).

5.3. ORIGEM JUDEO-CRISTÃ DA CONCEIÇÃO VIRGINAL

Tendo, pois, em conta: a) a repugnância judaico-cristã pela teogamia, b) a carência de paralelismos e analogias entre a conceição virginal e os mitos pagãos, c) o carácter profundamente judeo-cristão das narrativas da infância, resulta patente a inverosimilhança da origem pagã da conceição virginal.

Sendo, porém, insuperáveis as dificuldades de tipo histórico--literário, não resta que admitir a origem judeo-cristã do motivo. A. v. Harnack, em 1889, atribui a origem da conceição virginal à conjunção da imagem cristã da pessoa de Cristo, segundo a qual « ele está acima do género humano », com a exegese rabínica de Is 7,14 [24]. J. Hillmann, da corrente de Usener, recorda, porém, a Harnack que tal exegese rabínica não existe; nem a ideia da geração divina nasceu, ou pôde nascer, da ideologia judaico-veterotestamentária [25]. Por essa razão, H. Hilgenfeld nega-se a atribuir a conceição virginal, seja ao judaísmo clássico, seja ao judaísmo puro. A sua origem só se explica a partir do menosprezo ascético pelo matrimónio. Sendo, por isso, de atribuir a círculos judeo-cristãos sob o influxo ascético dos essenos [26].

Ainda na última década do séc. XIX, P. LOBSTEIN [27], embora tendo em conta a inexistência do motivo no mundo judaico e admitindo a impossibilidade de Is 7,14 o gerar, adere à posição de Harnack acerca da origem judeo-cristã, livre de qualquer influxo pagão. Lobstein acomoda a hipótese de Strauss, de 1835, ao estado actual da ciência bíblica, fazendo derivar a conceição virginal de

---

[24] A. v. HARNACK, Rec. a Usener, *Weihnachtsfest* 204; cf. id., *Dogmengeschichte* I³ 95s. Semelhante, U. WILCKENS, *Maria* 611: « Diese Weissagung, so muß der Historiker schließen, hat also wohl zu der Überlieferung von der Geburt Jesu aus der Jungfrau angeregt ».

[25] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 244s.

[26] Cf. A. HILGENFELD, *Loofs gegen Haeckel* 270s; id., *Noch einmal die Essäer*, in *ZWTh* 43 (1900) 207s; id., *Geburtsges.* 235. A hipótese da origem da conceição virginal a partir do menosprezo ascético pelo matrimónio não encontrou apoio algum. Opõe-se: P. LOBSTEIN, *Die Lehre* 35, nota 2; W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (1966⁴) 428, nota 3 (« Das Dogma von der wunderbaren Geburt Jesu kann sehr gut bereits auf jüdischem Boden entstanden sein, aber es hat mit asketischer Einschätzung der Ehe ursprünglich nichts zu tun »); R. GRÜTZMACHER, *Jungfrauengeburt* 27s.

[27] Cf. P. LOBSTEIN, *Die Lehre* 21-37.

uma determinada concepção cristológica. Esta é, sem dúvida nenhuma, a filiação divina de Jesus compreendida fisicamente, tal como aparece em Lc 1,35. Tal compreensão não é a primitiva. Parte-se de uma compreensão teocrática, messianológica, que, sob o influxo da filosofia alexandrina, se transforma em compreensão metafísica, assente na preexistência do Filho de Deus. Nos ambientes populares, porém, a compreensão teocrática é demasiado superficial e a metafísica é inacessível, por isso, a fantasia popular dá origem à concepção física de filiação divina de Jesus. Esta fantasia popular assenta: a) no princípio judaico, segundo o qual, o que o adulto é, já o era desde o ventre materno; isto é, Jesus era Filho de Deus desde o primeiro instante da sua vida; b) os grandes personagens (patriarcas e juízes) da história de Israel foram suscitados por Deus. É o que se conta de Isaac e mesmo de João Baptista: frutos da oração dos seus pais e da promessa de Deus. Nada mais natural que Jesus, o Messias, fosse também fruto do poder de Deus. Associando este princípio à sua condição de Filho de Deus desde o primeiro instante da sua vida, torna-se compreensível a concepção segundo a qual foi Deus a gerá-lo em Maria. O último contributo é prestado por Is 7,14 que confere ao motivo a forma externa de conceição virginal. Deste modo, resulta que « o dogma do nascimento sobrenatural é o fruto da união da hermenêutica tradicional com o princípio cristão » [28]; não havendo necessidade alguma de se recorrer ao paganismo para explicar a sua génese [29].

P. Lobstein é coerente, ao respeitar a repugnância judaica pelo influxo politeísta e ao reconhecer o carácter judaico das narrativas da infância, mas contradiz-se ao atribuir ao judeo-cristianismo uma concepção mítico-pagã de filiação divina. Com efeito, a generalidade dos autores nega que o judaísmo ou judeo-cristianismo palestinense fosse capaz de conceber a filiação divina de modo físico, por tal concepção implicar um acto teogâmico, incoadunável com a ideia monoteísta de Deus. Um judeu nunca poderia admitir a paterni-

---

[28] *Ibid.* 34.

[29] Cf. V. TAYLOR, *Virgin Birth* 125-126; id., *The Person of Christ* 218. Taylor segue em linhas gerais a explicação de Lobstein, acentuando não ter sido a exegese rabínica de Is 7,14, mas a leitura cristã desta passagem, à luz da imagem cristã de Jesus, a conduzir à conceição virginal: « The passage cannot have created belief in the Virgin Birth but it could have cristallyzed a belief for which wonder and speculation had prepared the way » (*Virgin Birth* 126).

dade física de Deus, sem negar o monoteísmo transcendente. Da mentalidade judaica Lobstein, porém, faz nascer uma concepção pagã, recuando, assim, à posição de Strauss de 1835 — um progresso consiste na posposição de Is 7,14 — ignorando a evolução do próprio Strauss e principalmente a razão do endurecimento das linhas antagónicas de Usener e de Harnack; este, último, negando qualquer paralelismo pagão, isto é, pondo de parte a filiação divina física como teologúmenon-mãe [30].

Em 1911, A. v. HARNACK [31], tendo em conta a observação adversária acerca de Is 7,14 e em geral acerca da inexistência do motivo no judaísmo e da incapacidade judaica para o criar, tenta uma explicação mais sistemática a partir de Mt 1,18-25, onde identifica certas reminiscências originais, através das quais crê possível a reconstrução da génese do motivo. Para o efeito, Lc 1,34s é irrelevante, por ser uma interpolação tardia do motivo mateano, em função da compreensão helenista de filiação divina.

a) Γεννηθεὶς ἐκ πνεύματος ἁγίου. Este pensamento, subjacente a Mt 1,20, centro principal de interesse de toda a narração, encontra-se em Rom 1,4, em Mc 9,7 (par.) e em Lc 3,22 (D), em conexão com a ressurreição, com a transfiguração e com o baptismo respectivamente [32]. Portanto, a visão da conceição de Jesus, dada por Mateus, não provém do paganismo, mas é a resultante do « consequente efeito do tema da fé: Filho de Deus por obra do Espírito Santo » [33], pensamento judaico-cristão, cujo τέλος natural é certamente o primeiro momento da vida de Jesus. Todavia, a identificação ad conceição de Jesus, como primeiro momento da sua filiação divina ἐκ πνεύματος ἁγίου, « segundo as premissas do pensamento judaico », não implica necessariamente a exclusão da paternidade física de José [34], como o confirma o género fem. de « ruach » [35]. Estamos, pois, perante uma primeira fase da evolução dogmática

---

[30] G. H. Box (*Narr. of the Nativity* 100) acha razoável a hipótese de P. Lobstein, mas sublinha imediatamente que a conceição virginal não podia nascer sem influxo exterior ao judaísmo: « The impulse must have been given from without », ideia « which to the present writer seems inconceivable in so strictly Jewish a circle ».

[31] Cf. A. v. HARNACK, *Beiträge* IV 98-103.

[32] Cf. *ibid.* 99s.

[33] *Ibid.* 100.

[34] Cf. *ibid.* 101, nota 1.

[35] Cf. *ibid.* 100, nota 1.

homogénea do pensamento cristão da filiação divina de Jesus. Tal evolução verificou-se sem qualquer influxo pagão e sem resultados comparáveis às ideias pagãs. Jesus, filho de José, é um γεννηθεὶς ἐκ πνεύματος ἁγίου, em plena concordância com a ideologia judaica.

b) *Filho da Virgem Maria.* A própria narrativa de Mateus caracteriza-nos a segunda fase do processo evolutivo, ao reproduzir o ambiente polémico no qual se verificou o recurso a Is 7,14. Com efeito, Mateus dá-nos uma visão apologética da conceição virginal contra a calúnia judaica, segundo a qual Jesus não teria nascido de uma virgem, mas de uma adúltera. Os acontecimentos ter-se-iam passado do seguinte modo. Num primeiro momento, quando os judeus ouviram dizer que Jesus tinha sido gerado ἐκ πνεύματος ἁγίου, recorrendo ao facto do seu nascimento prematuro, poucos meses após as bodas de José e de Maria, levantaram a calúnia acima mencionada. Num segundo momento, não podendo os cristãos negar o facto, ripostam que Jesus fora concebido, não por uma adúltera, mas por uma virgem, segundo a profecia de Is 7,14. Deste modo, a conceição virginal surgiu como defesa oportuna da concepção cristológica da geração « ex spiritu sancto ».

No evolver-se deste processo não entrou em jogo qualquer influxo pagão, nem a filiação divina de Jesus adquiriu um significado físico. Os autores do motivo utilizaram-no apenas como resposta apologética a uma calúnia insidiosa, sem nele descobrirem ou depositarem um novo significado, para além do já contido na expressão γεννηθεὶς ἐκ πνεύματος ἁγίου. Deste modo, a conceição virginal na sua fase nascente nada contém de anti-judaico ou não-judaico, isto é, não ofende o sentimento judaico, nem contradiz a ideologia monoteísta. Em suma, nasceu como « *produto* da concepção de fé, segundo a qual ele [Jesus] nasceu do Espírito Santo, e da passagem de Isaias »[36], em virtude do poder catalisador, casual, da polémica judaica[37].

---

[36] *Ibid.* 102, nota 1.

[37] A hipótese de A. v. Harnack assenta, com certeza, na sugestão feita por F. Kattenbusch em 1900 (*Das Symbol* II, 575-579; 616-625; 666, nota 300), segundo a qual os submotivos « ex spiritu sancto » e « ex virgine » representam duas fases sucessivas do processo genético do motivo da conceição virginal. F. Kattenbusch explica o « ex spiritu sancto » a partir da cristologia pneumatológica de Paulo e da compreensão evolutiva da filiação divina de Jesus; mas nada, de concreto, sabe dizer acerca da convergência do submotivo « ex virgine » (cf. *ibid.* 621s). A. v. Har-

A segunda fase assenta, pois, directamente num dado histórico, sem o qual não seria possível a calúnia judaica nem o recurso cristão a Is 7,14 e, consequentemente, nem o motivo cristão da conceição virginal. Trata-se do nascimento de Jesus poucos meses depois das bodas matrimoniais de José e de Maria. Só tal circunstância pôde levar os judeus a caluniar Jesus como fruto de adultério [38].

À hipótese de Harnack aderiu parcialmente, apenas, H. v. BAER, para quem o motivo da conceição virginal em Mateus não encontra paralelismos pagãos nem judaicos. Isto é, não existe teologúmenon de espécie alguma capaz de o fazer suscitar no ambiente judeo-cristão de Mt 1-2. Por isso, é necessário admitir, com Harnack, um núcleo histórico qualquer: « como mínimo é necessário admitir o facto de um nascimento prematuro ... como facto histórico » [39]. A este ponto, H. v. BAER desvia-se de Harnack, por pressentir pouco segura a conjectura acerca do carácter apologético de Mateus, e sugere apenas a existência de « determinadas circunstâncias do nascimento ... que foram tomadas pelos parentes, talvez imediatamente, talvez só em relação com a admirável actuação pública de Jesus, como um mi-

---

nack adopta, em linhas gerais, a explicação da primeira fase e elabora uma explicação pessoal para a segunda. F. Kattenbusch em 1930 (*Die Geburtsges.* 465-474) reforça a sua tese relativamente ao submotivo « ex spiritu sancto », manifestando, de novo, insegurança relativamente à convergência do submotivo « ex virgine », que conjectura ter-se verificado sob o influxo de Is 7,14 (LXX) em ambientes helenistas (Antioquia? Alexandria?), onde Is 7,14 (LXX) deveria ser lido à luz dos mitos teogâmicos. F. Kattenbusch apercebeu-se do carácter genuinamente judaico do motivo cristão, por sua vez impossível de explicar só a partir de factores judaicos.

[38] Cf. *ibid.* 101 e nota 1. Recentemente (1977) o exegeta católico, R. BROWN (*The Birth of the Messiah* 526-528) propôs a mesma convergência de factores teológicos e históricos para explicar, não a não-historicidade, mas a verosimilhança da historicidade da conceição virginal. Num primeiro momento, em virtude da compreensão evolutiva da filiação divina, os cristãos afirmam que Jesus é Filho de Deus porque gerado pelo Espírito Santo. Num segundo momento, os judeus, baseando-se na notícia histórica sobre o nascimento prematuro de Jesus, levantam a calúnia de adultério. Num terceiro momento, os cristãos, forçados pela tradição sobre a impecabilidade de Jesus (II Cor 5,21; I Petr 2,22; Hebr 4,15; I Jo 3,5) e sobre a santidade de José e de Maria (Mt 1,19; Lc 1,42), procuram uma justificação positiva para o nascimento prematuro, encontrando-a na tradição de família sobre a conceição miraculosa de Jesus. Em suma, o recurso racionalista efectuado por A. v. Harnack e por R. Brown é ambivalente. Cf. as recensões de R. H. FULLER e de M. M. BOURKE à obra (e à hipótese) de R. Brown, in *CBQ* 40 (1978) 116-124.

[39] H. v. BAER, *Der Hl. Geist* 122.

lagre realizado por Deus »[40]. Em suma, o motivo da conceição virginal de Mateus é paradoxalmente judeo-cristão, sem ser fruto de ideias judaico-cristãs; nenhuma delas seria capaz de o gerar. Só um facto histórico, como por exemplo o nascimento prematuro, pôde levar à interpretação miraculosa do nascimento de Jesus. Esta é a conclusão rigorosa de H. v. Baer, ao pôr em jogo simultaneamente: a) a repugnância judaica e judeo-cristã por histórias politeístas, b) a inexistência de reminiscências pagãs ou de paralelismos entre a conceição virginal e os mitos pagãos (o Espírito Santo não é uma dimensão personificada, por isso, não é genitor; não é substância, por isso não é germen, consequentemente, a conceição virginal não é um acto de « geração » ou de « fecundação », nem implica qualquer espécie de filiação divina). Numa palavra, nenhuma afinidade ou analogia existe entre a conceição virginal e o mito pagão. c) Mt 1, 18-25 é um trecho genuinamente judeo-cristão. d) O judaísmo desconhece o motivo da conceição virginal e não possui a mínima capacidade teologumenológica para o suscitar. Conclusão, só a novidade de um facto histórico a pode justificar[41]. H. v. Baer, porém, apesar de se inclinar para o nascimento prematuro, interpretado como sinal de nascimento miraculoso, deixa aberta a discussão sobre o assunto.

Com Harnack, declara Lc 1-2 de irrelevante para a pesquisa das fontes, sem todavia, atribuir a sua presença em Lc 1,34s a qualquer espécie de interpolação. Vê em Lc 1,26-38 uma versão posterior, adaptada à mentalidade helenista, como o denota a conexão do título « Filho de Deus » com a conceição virginal. Todavia, em Lc 1,34s não se denota qualquer influxo teogâmico. A concepção do Espírito Santo continua igual à de Mt 1,18-25. Não se fala de geração divina, mas de uma intervenção do poder criador de Deus. Lucas conecta a filiação divina com a conceição virginal, não em virtude de uma geração divina, nem em virtude de analogias pagãs, mas em virtude da carência de qualquer paternidade humana[42].

A posição de A. v. Harnack e de H. v. Baer é certamente coerente e justa, ao apontar as coordenadas judaicas do motivo da conceição virginal, todavia, embate contra o sentimento hodierno,

---

[40] *Ibid.* 123.

[41] G. H. Box (*Narr. of the Nativity* 100) posto na mesma situação só encontra, como única saída, a admissão do facto histórico da conceição virginal.

[42] Cf. *ibid.* 124-131.

por repropor uma solução de sabor racionalista; pois, segundo eles, em última análise, a origem da conceição virginal depende do conjecturado nascimento prematuro. Assim, a origem de Jesus é, de algum modo, manchada por estar ligada a relações pré-matrimoniais, as quais, apesar de não constituirem reato, eram sinal de baixa sensibilidade moral. O próprio Harnack o reconhece, ao retê-lo pretexto suficiente para a calúnia dos judeus e escolho superável pelos cristãos, apenas, com o recurso à conceição virginal (Is 7,14). A inverosimilhança de todo este processo é óbvia. Inverosímil é o facto de os judeus se oporem, com a calúnia de ilegitimidade, a um pensamento que não implica a exclusão da paternidade física de José. Só a exclusão da paternidade física de José justificaria a calúnia, tal como acontece em tempos mais recentes [43]. Inverosímil é o recurso dos cristãos a um motivo totalmente desconhecido e nunca descoberto em Is 7,14 para, em última análise, defender um pensamento que não punha em causa a paternidade de José. A negação da legitimidade combate-se demonstrando a legitimidade e não inventando um motivo, nada congénito com a própria mentalidade e exposto a maiores ataques [44].

Mateus, de facto, pressupõe que Jesus nasceu, ainda não decorridos nove meses após as bodas de José e de Maria, mas sob a pressuposição da historicidade da conceição virginal. Todavia, não confere a mínima importância a tal circunstância, como seria de esperar se se verificasse a hipótese de Harnack. Na hipótese de o objectivo de Mateus ser a defesa da conceição virginal contra a calúnia, tratar-se-ia de uma acusação de ilegitimidade, baseada na negação cristã da paternidade física de José. Neste caso, porém, pressupõe-se a existência e a divulgação do motivo da conceição virginal. Actualmente, porém, a tendência entre os exegetas é a de negar o carácter apologético a Mt 1,18-25, para acentuar a sua tendência profundamente teológica [45]. Os autores que defendem o carácter apologético (por ex., M. Dibelius) situam Mt 1,18-25 num período posterior ao de Lc 1,26-38, por isso, irrelevante para a pesquisa das fontes [46].

---

[43] Cf. atrás, n. 1.5.

[44] Cf. J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 214-216. 275-278. Machen rejeita radicalmente a hipótese de Harnack.

[45] Cf. atrás, n. 1.5; cf. ainda n. 13.3.

[46] Cf. atrás, n. 12.2 e, ainda, n. 3.2 e 3.3.

Em suma, as duas tentativas de Harnack, para explicar a génese judeo-cristã da conceição virginal, são inadmissíveis. Todavia, as suas reservas contra a origem pagã não podem ser ignoradas ou menosprezadas. O mesmo se diga de H. v. Baer, principalmente, da sua exigência genérica, segundo a qual só um facto histórico pode explicar a conceição virginal, facto que ele próprio não consegue identificar.

Na mesma linha, são dignos de menção E. LOHMEYER e H. GESE, os quais, conscientemente, se afastam das correntes que procuram as raízes do motivo no mundo helenista, para as procurar no mundo judaico-cristão.

E. LOHMEYER [47] explica Mt 1-2, sem excluir a genealogia (Mt 1,1-17), só e unicamente a partir do AT e do judaísmo. Todos os indícios literários, teológicos e culturais apontam para uma comunidade apocalíptica da Galileia [48], para a qual o neonato é a consumação de toda a história da salvação precedente e o início embrional do novo Eon escatológico. Apesar da continuidade da história, a visão apocalíptica do nascimento e infância de Jesus põe em particular relevo que o novo começo é posto por Deus, como dom gratuito. É isto o que acentua, de modo inequívoco, o motivo da conceição virginal, elemento estrutural inalienável de Mt 1,18-25, ao lado do motivo da doação do nome. E. Lohmeyer opõe-se à opinião segundo a qual o motivo da doação do nome constituiria o substrato lendário mais antigo de Mt 1,18-25, com o qual se teria, posteriormente, entretecido o motivo da conceição virginal de proveniência helenista [49]. Os dois motivos são igualmente originais, concebidos a partir da visão apocalíptica, em função complementar. Portanto, na base da conceição virginal está um teologúmenon apocalíptico. Em ordem à sua identificação é conveniente diferenciar as duas partes constituintes: a) a conceição virginal, b) a geração pneumática.

A conceição virginal aparece sem qualquer acentuação, « pois faltam todos os caracteres míticos ou psicológicos » [50]. Aparece apenas na citação de Is 7,14, cuja aplicação é muito rudimentar, não indo mesmo ao ponto de dar a Maria a designação de virgem. Para Mt 1-2, Maria é simplesmente mãe. Toda a atenção da narração

---

[47] Cf. E. LOHMEYER, *EvMt* 1-18.
[48] Cf. atrás, n. 131.1.
[49] Cf. atrás, n. 131.1.
[50] Cf. E. LOHMEYER, *EvMt* 13.

recai sobre o facto de Jesus não ter pai humano, mas ter sido gerado pelo Espírito Santo. Este é o motivo central e primigénio.

De onde provém o pensamento da geração pneumática, ou geração divina? Lohmeyer descobre nele o pensamento apocalíptico segundo o qual, no ponto e no momento em que se esgotam os recursos do homem, aí, começam as possibilidades de Deus. O começo do novo Eon é obra, não do homem (σάρξ), mas de Deus (πνεῦμα). Na base está a tensão entre πνεῦμα e σάρξ, característica da doutrina paulina e joanina, acerca da função escatológica do Espírito Santo, também, expressa como « geração pneumática ». Com efeito, Paulo denomina o pneuma de ζωοποιοῦν (I Cor 15,45; II Cor 3,6). Igualmente, João (Jo 6,63); o qual fala expressamente da geração pneumática (Jo 3,6-8).

Por outro lado, a aplicação deste pensamento ao nascimento de Isaac e de outros patriarcas não é desconhecido no judaísmo: Fílon, Paulo (Gal 4,23-28) e a literatura midráchica [51].

Com a simples associação da conceição virginal, de Mt 1,18-25, com a doutrina paulina e joanina da geração pneumática da existência cristã, E. Lohmeyer não demonstra a origem teologumenológica apocalíptica do motivo. De igual modo, fica por demonstrar a razão do passo em frente, que a conceição virginal representa relativamente ao caso de Isaac e de outros personagens do AT, nascidos após a remoção da esterilidade (e velhice) por intervenção directa de Deus. Totalmente por esclarecer fica a passagem do motivo da geração pneumática à conceição virginal. Estas lacunas são, porém, compreensíveis à luz do objectivo de E. Lohmeyer, mais à busca do verdadeiro sentido dos motivos, em si e no seu contexto, do que em desvendar a mecânica da sua origem. Digna de relevo é, sem dúvida, a sua insistência no carácter unitário e profundamente judeo-cristão de Mt 1-2, constrangindo a pesquisa à busca das raízes da conceição virginal nos círculos judeo-cristãos da Palestina.

Em 1960, O. MICHEL - O. BETZ [52] pretenderam descobrir as raízes mais profundas do motivo nas concepções do Qumrân, sobre a geração divino-pneumática do Messias; mas, na verdade, não conseguiram superar, nem redimensionar, a hipótese de M. Dibelius,

---

[51] Cf. *l. cit.*

[52] Cf. O. MICHEL - O. BETZ, *Von Gott gezeugt*, in *Judentum, Urchristentum, Kirche* = *BZNW* 26 (Berlin 1964²) 3-23.

como pretendiam, por isso, referir-nos-emos à sua tentativa ao tratarmos da conceição virginal como motivo judeo-cristão helenista e não agora. Então, chamaremos a atenção para o equívoco gerado pelo artigo dos citados autores.

O artigo « Natus ex Virgine » de H. GESE, de 1971 [53], representa a última tentativa significativa para demonstrar a origem judaico-cristã da conceição virginal. H. Gese começa por desmantelar certos tabús da investigação estandardizada, como a negação de raízes veterotestamentárias, só em virtude da repugnância judaica pela teogamia. Pois bem, intui Gese, a conceição virginal, como motivo pagão ou judeo-helenista, é um motivo sem fundamento, sem raízes que o expliquem, como, de facto, não o explica nenhuma das hipóteses criadas até hoje. A conceição virginal, postula Gese, tem de ter raízes mais profundas, essas, porém, só se podem encontrar no mundo veterotestamentário.

Que complexo doutrinal veterotestamentário poderia ter culminado na ideia cristã da conceição virginal?

Gese interroga, primeiramente, as narrativas da infância, particularmente Lc 1,26-38 e Mt 1,18-25. Ora bem, em Lc 1,26-38 encontra um esquema literário e um conteúdo teológico integralmente judaico-veterotestamentários. Trata-se do esquema da anunciação do nascimento de um personagem-chave na história da salvação. Esse esquema centra-se no anúncio do lugar e função do nascituro na história da salvação. A intervenção especial de Deus no nascimento faz parte do esquema, mas ocupa um lugar secundário, subordinado ao núcleo anteriormente indicado. Em Lc 1,31-33 encontramos o núcleo da anunciação: anuncia-se o nascimento do Filho de David escatológico, o nascimento do Filho de Deus, segundo a concepção do davidismo veterotestamentário. Em função deste davidismo fala-se, seguidamente, da especial intervenção de Deus no nascimento, não em termos de remoção da esterilidade-velhice, mas em termos de conceição virginal. A explicação desta novidade só pode ser fornecida pelo próprio davidismo veterotestamentário, no qual estão centrados os restantes elementos do esquema, a começar pela conceição virginal. « O davidismo deve ter evoluído de maneira que esta apa-

---

[53] Cf. H. GESE, *Natus ex Virgine*, in *Probleme biblischer Theologie* (München 1971) 73-89.

rição [do Messias] só pudesse ser expressa com uma conceição virginal », hipotiza Gese [54].

Mt 1,18-25 confirma a precedente hipótese, pois, aqui, a conceição virginal, apesar da importância dada a Is 7,14, ocupa também um lugar secundário, ao lado do anúncio do nascimento do Filho de David escatológico, cuja função específica será a de remir os pecados do povo.

Em suma, para Lucas e Mateus não se trata, primariamente, de anunciar a conceição virginal, mas de anunciar a nascimento do Novo David, do Filho de Deus, cujo nascimento « só pode ser compreendido como nascimento virginal » [55]. Para Gese a, frequentemente citada, tensão entre conceição virginal e filiação davídica não se opõe à referida necessidade.

a) Para a ideologia teocrática, a entronização do novo Rei é o momento do seu nascimento ou da sua geração como Filho de Deus. Apesar do influxo da ideologia faraónica, não é a mitologia a chave semântica da concepção teocrática davídica, mas a concepção jurídica de heredeteriedade. David, por conquista e por benevolência de Deus, recebe a soberania sobre Sião, como participação da própria soberania de Deus. O novo Rei, filho e herdeiro de David — herdeiro porque filho — ao receber, no dia da entronização, Sião por herança recebe, simultaneamente, a herança de David e de Deus. Em virtude da correlação entre herança e filiação, ao tornar-se herdeiro de Deus, torna-se também Filho de Deus.

Os salmos de entronização (Sal 2 e Sal 110,3), reflectindo a ideologia teocrática, exprimem esta filiação de modo realista, ao descreverem a entronização como uma verdadeira geração do Filho de Deus. Gese acha justificada a seguinte conclusão: « Em consonância com o Sal 2,7 e 110,3 a entronização do rei davídico sobre Sião é compreendida como nascimento e criação por meio de Deus » [56].

b) Isaías dá um passo em frente, ao fazer recuar a ideologia teocrática, própria do dia da entronização, para o momento do nascimento do Rei escatológico. Em Is 9,5s, põe toda a esperança do povo, fortemente provado pela infidelidade da casa de David, no nascimento do soberano escatológico, descrito com títulos que sobre-

---

[54] *Ibid.* 76.
[55] *Ibid.* 77.
[56] *Ibid.* 82.

pujam as prerrogativas do próprio David. Em virtude da presente ruptura o futuro rei não dependerá directamente da continuidade da linhagem de David, mas da fidelidade de Deus ao seu pacto com David. Portanto, insinua-se que o rei prometido será suscitado por Deus, será obra de Deus e não fruto da linhagem de David. Esta perde o seu valor central. Portanto, a intervenção de Deus já não está primariamente ligada à entronização do Filho de David, mas ao nascimento do futuro Filho de David. « Deste modo, avizinham-se fortemente as duas concepções do nascimento do rei de Sião: a concepção do nascimento físico e a da entronização como nascimento divino » [57].

Em Is 7,10-17 precisa melhor a sobreposição anterior. Aqui, Isaias anuncia um sinal, cujo significado é « a rejeição da dinastia reinante » [58]. Esta rompeu o pacto com Deus. Esse pacto será restaurado por Deus, na medida em que será Este a determinar o nascimento do futuro monarca, de uma « jovem mulher », cuja identidade se mantém em segredo. Secretos são o onde, o como e o quando. Tal segredo explica-se para que ninguém possa manipular, seja a mãe, seja o filho. De todos os modos, o carácter de « sinal » indica que Deus é a razão de ser daquele nascimento e daquele personagem, o qual será a personificação da presença de Deus na história (= « Emmanuel »). « A habitação do Deus de Sião neste mundo aparece só com e no nascimento do menino messiânico. Nesta nova estrutura ontológica da revelação do segredo e da esperança sobrepõem-se na nossa tradição o nascimento do entronizado em Sião e o seu nascimento físico, na medida em que *os dois* são obra de Deus, que toma habitação neste mundo » [59].

De Is 9,5s e 7,10-17 resulta clara, para Gese, que o momento determinante do Messias escatológico não é a sua entronização, mas o momento do seu nascimento. Seria gerado Messias no seu primeiro instante. Este será de atribuir ao próprio Deus. Com Isaias, o nascimento do futuro Messias adquire uma importância sotereológica única; nele já se concentra a presença salvadora de Deus na história. O Messias será, pois, desde esse momento o Filho de Deus, isto é, será Filho de Deus de nascença. Posteriormente a expectativa

[57] *Ibid.* 84s.
[58] *Ibid.* 85.
[59] *Ibid.* 87.

messiânica — de Miq. 5,2 ao Apoc 12 — continuou a ser formulada sob a forma da esperança de um nascimento. Da associação do davidismo com a concepção sapiencial do Logos preexistente resulta a concepção cristã da missão do Filho preexistente de Deus (Gal 4,4s; Rom 8,3s; Jo 3,16s; I Jo 4,9), transformando-se o primeiro momento de geração do Filho de Deus em entrada dEste na história. Deste modo, a ideia isaiana da descontinuidade na linhagem de David, para acentuar que na origem do futuro soberano estaria Deus e só Deus, atinge o máximo aprofundamento.

Certamente, não é possível ver em Is 7,14, nem mesmo na sua tradução septuagintalista, a ideia da conceição virginal [60]. Todavia, o AT pôs o fundamento para, no momento oportuno, se poder dar o passo definitivo. Este verificou-se quando, à luz da evolução veterotestamentária, se compreendeu que o nascimento de Jesus encerrava todo o mistério da história da salvação, que o nascimento era « o acontecimento da salvação, o evangelho, todo o evangelho. Isto é, nesta compreensão do nascimento confluiu o que Isaias já tanto aproximara: o nascimento físico e o nascimento divino a Filho de Deus. Assim se chegou à concepção de um " natus ex virgine " » [61].

Gese parece, assim, querer dizer que para os cristãos Jesus não era Filho de Deus por entronização, mas o foi desde o seu primeiro instante, como o exigia a messianologia veterotestamentária. Nesse momento, Jesus foi realmente gerado por Deus, sendo, deste modo, o seu único pai, a única fonte de Jesus. « Não era suficiente que a autoridade de um pai terrestre recuasse fortemente, como se podia observar em Isaias; aqui, a total dedicação de Deus ao mundo tinha de encontrar a sua expressão » [62]. Isto é, havia necessidade de acentuar que o novo David não era a resultante da história da estirpe de David, mas um começo totalmente novo, posto por Deus. Isto recebeu a sua expressão na inversão acima referida: Jesus é acima de tudo Filho de Deus, realmente gerado por Deus, e Filho de David por adopção. Dada a correlação entre filiação divina e filiação davídica deduz-se que o Filho de Deus tinha de ser, necessariamente, Filho de David. Isto é, para ser herdeiro

---

[60] Cf. *ibid.* 88.

[61] *Ibid.* 88.

[62] *Ibid.* 89.

[63] *L. cit.*

de David tinha de ser primeiramente Filho de Deus. Sendo o nascimento do Filho de Deus a sua entrada no mundo, a incarnação da presença salvífica de Deus no mundo, resulta que a conceição virginal está no polo oposto ao docetismo. « Não é a extracção de Jesus da esfera humana o sentido desta tradição, mas ao contrário, a imersão do " SANTO " neste mundo » [63].

Concluindo, Gese torna a acentuar que, à luz da evolução veterotestamentária do davidismo, « no " natus ex virgine " a inhabitação de Deus neste mundo se torna acontecimento de modo último e inexcedível » [64]. A conceição virginal é, pois, a expressão de que Deus, presente na história, é o único autor da salvação e do supremo instrumento da salvação: do último herdeiro de David. Herdeiro de David, porque Filho de Deus.

A reflexão de Gese é, certamente, interessante, como esforço de integração da conceição virginal no contexto global da teologia vétero e neotestamentária, todavia, não consegue superar os obstáculos consuetos, apelando, simplesmente, para o significado teológico dado ao nascimento do Messias desde Isaias. Pois, por mais elevado que fosse o seu significado e por mais íntimo que fosse o nexo entre filiação divina e nascimento, nunca seria possível derivar da ideia monoteísta judaica a paternidade física de Deus, nem, consequentemente, a filiação divina física do Messias. Além disso, a ideia veterotestamentária de que será Deus a suscitar, através do nascimento, o futuro Messias, Filho de David, Filho de Deus, não implica qualquer extraordinariedade no processo natural do nascimento. Segundo a lógica semiológica veterotestamentária, não repugnaria um acontecimento do género do nascimento de Isaac, Sansão e Samuel. Uma conceição virginal, porém, não fazia parte das categorias judaico-veterotestamentárias, muito menos, se associada à ideia de filiação divina, compreendida fisicamente. Neste caso, contradiria o próprio núcleo dogmático do judaísmo.

Esta é a observação a fazer, não só a Gese, mas também ao grupo de autores contemporâneos que, pelas mesmas razões dos autores precedentes, se inclinam pela origem judaico-cristã da conceição virginal, mas a vêem como sobrepujamento (« Überbietung ») do motivo veterotestamentário do nascimento miraculoso por remoção da esterilidade-velhice [65].

---

64 *L. cit.*

65 Cf. H. Frhr. v. CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 20s. « Die unmittelbare

Depois de tudo, A. v. Harnack e, à sua continuação, H. v. Baer foram quem melhor mediu a situação, ao negar radicalmente qualquer analogia entre a conceição virginal e outros motivos, sejam eles pagãos ou veterotestamentários. A partir desta plataforma, viram-se obrigados a retroceder ao método racionalisto-naturalista, de cem anos atrás, para manter a hipótese da origem teologumenológica da conceição virginal.

5.4. Conclusão crítica

Como Strauss, em 1835, um grupo de autores, encabeçado por A. v. Harnack, tenta manter a conceição virginal dentro dos limites estrictamente judaico-cristãos. As razões, por que o fazem, são totalmente aceitáveis; aceitáveis, não só por eles, mas por muitos mais autores. Todavia, as hipóteses que criam para explicar a origem teologumenológica da conceição virginal carecem de verosimilhança.

Num primeiro momento, caíram no equívoco de pressuporem uma exegese rabínica de Is 7,14 postuladora da conceição virginal. Num segundo momento, caíram na contradição de atribuir ao judeo-cristianismo a ideia de uma filiação divina, que implicava uma paternidade física de Deus, sem se darem conta que o monoteísmo judaico nunca poderia produzir semelhante ideia, sem se negar a si mesmo. Num terceiro momento, o próprio Harnack, tendo em conta todos os condicionalismos — quase nega toda a analogia entre a cenceição virginal e os mitos pagãos — admite a inexistência do motivo no judaísmo e a incapacidade judaica para o criar, mas vê-se na necessidade de recorrer ao já superado método racionalisto-naturalista para explicar a origem semi-teologumenológica da conceição virginal.

Para já, a única conclusão a tirar desta corrente é que nenhuma tentativa, feita até hoje, consegue mostrar um mínimo de verosimilhança a favor da origem teologumenológica judeo-cristã da con-

---

Erzeugung durch den Geist aus einer Jungfrau kann von hier aus wie eine der überschwenglichen Bedeutung Jesu angemessene, äußerste Steigerung des älteren Motivs erscheinen» (*ibid.* 21). H. Räisänen, *Mutter Jesu* 16, nota 1; G. Delling, ThWNT V, s.v. Παρθένος 834, admite como única analogia para a conceição virginal os nascimentos miraculosos do AT, todavia, chama a atenção para a diferença: «nur handelt es sich bei diesen um die Herstellung der Empfängnis*fähigkeit,* bei Maria um die Empfängnis selbst».

ceição virginal. Todavia, deve-se reconhecer o mérito destes autores, ao precisarem que a conceição virginal não encontra analogia alguma no mundo pagão. É mérito, principalmente, de H. v. Baer pôr em relevo que a conceição virginal não cabe nas categorias de geração ou de fecundação e que, por isso, não pressupõe a ideia de filiação divina ou de paternidade divina. A única paternidade, a que se refere Mt 1, é à de José, Filho de David, Filho de Abraão.

Impressionante é a exigência de H. v. Baer de um facto histórico, como raiz última do motivo. Será possível fazer derivar o motivo da má interpretação ou legendarização de um facto histórico? O mínimo que se poderia dizer é que significa um regresso ao racionalismo naturalista. Que coisa impede de admitir que o facto histórico seja a própria conceição virginal? A partir deste ponto de vista, impõe-se a revisão de toda a análise histórico-literária das narrativas da infância.

Impressionante é, ainda, o facto de estar aumentando o número de autores que se inclinam para a origem judeo-cristã, como única alternativa, no caso da não-historicidade da conceição virginal. Todavia, como acabámos de ver, a origem judeo-cristã apresenta-se com dificuldades insuperáveis.

Capítulo sexto

MOTIVO PAGÃO

Para a maioria dos autores, da ala liberal, o motivo cristão da conceição virginal não se teria formado sem o influxo pagão, tratando-se, por isso, em maior ou menor medida — a este respeito divergem os autores — de um motivo pagão aplicado a Jesus, após um natural processo de depuração e de adaptação cristã (ou judaico-cristã).

Apesar da firme oposição de A. v. Harnack, é esta a visão que, após a advertência de B. Bauer, goza de maior aceitação na ala liberal da passagem de século, pois, descartada a hipótese da historicidade, em virtude do princípio racionalista e da crítica histórico-literária, constatada a incapacidade do judaísmo e do cristianismo judaico de, por si sós, criarem o motivo da conceição virginal e patenteada a afinidade entre este e os motivos mitológicos pagãos, resulta inegável a sua proveniência pagã. A única tarefa desta ala consiste em determinar, com exactidão, o momento, o modo e a medida do referido influxo. Quais as coordenadas crono-geográficas do cruzamento entre ideologia cristã e motivo pagão? Sob que forma chegou ao cristianismo o referido motivo?

6.1. Significado da inexistência do motivo no judaísmo e do seu uso maciço no paganismo

1. Os fautores da história comparada das religiões, de acordo com os seus pressupostos e tendências, dão primordial importância ao paralelismo entre a conceição virginal e os mitos teogâmicos pagãos, do qual concluem, naturalmente, parentesco e proveniência. É este o procedimento de H. Usener [1], o qual para preservar intacto o princípio da história comparada das religiões declara que

[1] Cf. H. Usener, *Weihnachtsfest*² 71-83.

« significaria inverter a ordem natural das coisas » pôr, na origem da conceição virginal, Is 7,14 [2]. Esta passagem servira, apenas, de confirmação escriturística a favor do motivo helenista, acabado de ser importado; conferindo-lhe, assim, autoridade dogmática e assegurando-lhe um lugar privilegiado na tradição cristã. A. v. HARNACK denuncia a arbitrariedade da dedução de Usener, compreensível à luz do pressuposto de tudo querer explicar à luz do influxo pagão, em detrimento das raízes judaicas do cristianismo [3]. Seguidamente, J. HILLMANN [4] denuncia também a arbitrariedade de Harnack, por presumir como fonte da conceição virginal uma determinada interpretação rabínica de Is 7,14, quando, à luz da literatura judaica, « não é possível aduzir um único exemplo a favor de tal interpretação, até ao séc. I, d.C. » [5]. Tal constatação, porém, não impede

---

[2] Cf. *ibid.* 78.

[3] Cf. atrás, n. 5.1.

[4] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsgeschichte* 233-245.

[5] *Ibid.* 245. Depois de A. v. Harnack nenhum investigador sério repetiu tal argumentação; pelo contrário, tornou-se absoluta a unanimidade a respeito da inexistência de uma exegese rabínica de Is 7,14 à luz da qual o Messias devesse nascer virginalmente: cf., por exemplo, G. DALMAN, *Die Worte Jesu* I (Leipzig 1898) 226; H. USENER, *Geburt und Kindheit* 183; H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch*² 483s; P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2963s; P. ROHRBACH, *Geboren* 32s; O. PFLEIDERER, *Entstehung* 195s; E. PETERSEN, *Geburt des Heilandes* 10; P. LOBSTEIN, *Lehre* 31-33; HOMANER, *Geburt Christi* 385s; R. GRÜTZMACHER, *Jungfrauengeburt* 26-28; R. FRANCKH, *Geburtsges.* 214-219; H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 38; G. H. BOX, *Virgin Birth*, in *DGG* II 806s; id., *Narr. of the Nativity* 86; C. CLEMEN, *RelGesErkl. des NT*² 116s; A. STEINMANN, *Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte* (Paderborn 1919) 2-12; F. KATTENBUSCH, *Geburtsges.* 473s; G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 55; M. DIBELIUS, *Formgeschichte*⁵ 121; id., *Jungfrauensohn* 26s; E. KLOSTERMANN, *MtEv*³ 4; W. GRUNDMANN, *EvLk*³ 60; E. LOHMEYER, *EvMt* 13; A. SCHLATTER, *EvMt*³ 22; M. S. ENSLIN, *Stories of the Nat.* 327; H. Frhr. v. CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 24; G. GUTHKNECHT, *Jungfrauengeburt* 31-33; H. E. W. TURNER, *The Virgin Birth*, in *ET* 68 (1956)/57) 15; G. DELLING, *ThWNT* V 829s; H. GESE, *Natus ex Virgine* 88; O. A. PIPER, *Virgin Birth* 139; O. KNOCH, *Die Botschaft des Matthäusevangeliums über Empfängnis und Geburt Jesu vor dem Hintergrund der Christusverkündigung des NT*, in *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Stuttgart 1970) 43; R. KILIAN, *Die Geburt des Immanuel aus der Jungfrau, Jes. 7,14*, in *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Stuttgart 1970) 9-35; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 71s; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* 149s. Para alguns autores, só no ambiente judeo-helenista de Alexandria ter-se-ia introduzido o motivo pagão em Is 7,14, por meio da versão septuagintalista de *ᶜalmach* por παρθένος, cf. P. ROHRBACH, *Geboren* 32s; E. PETERSEN, *Geburt des Heilandes* 10; R. KITTEL, *Die hellenistische Mysterienreligion und das AT* = BWAT 32 (Stuttgart 1924) 64-98; M. DIBELIUS, *Formgeschichte*⁵

que o judaísmo, ou algum círculo judaico, esperasse um messias nascido de uma virgem, por isso, J. Hillmann estende a sua análise a todas as passagens da literatura judaica referentes à vinda do Messias. A sua conclusão é a seguinte: « o pensamento da geração do Messias, realizada por Deus na virgem, ou a passagem do Preexistente através da virgem Maria, é totalmente alheia ao judaísmo; não encontramos aqui a mais leve insinuação » [6].

Além disso, o motivo, tal como aparece em Lc 1,35, segundo o qual o Espírito Santo desempenha a função de varão, não se pode atribuir ao judaísmo, em virtude do género fem. do voc. « ruach », considerado pelo *Ev. Hebr.* (17,1) « Mãe », e não pai, de Jesus [7]. A conclusão de J. Hillmann, acerca da inexistência da conceição virginal no judaísmo, foi geralmente aceite e plenamente confirmada por A. MERX, ao considerar aquele motivo de não-judaico [8] e por STRACK-BILLERBECK, ao precisarem que tal motivo não aparece minimamente na mais antiga literatura judaica [9].

121; id., *Jungfrauensohn* 42 (admite a possibilidade); F. KATTENBUSCH, *Geburtsges.* 474s; K. THIEME, *Vierzigjahrfeier* 307s (segue Kittel); E. LOHMEYER, *EvMt* 13, nota 3; W. GRUNDMANN, *EvLk*³ 60; P. ALTHAUS, *Lehrbuch* II 217; R. KILIAN, *Die Geburt des Immanuel* 9-35. Tal afirmação não passa de uma conjectura sem fundamento: a) o motivo pagão desconhecia o « ex virgine »; b) desconhece-se no judeo-helenismo semelhante leitura de Is 7,14, como o confirma a disputa entre Trífon e Justino no séc. II; c) nenhuma motivação dogmática presidiu à versão de *ʿalmach* por παρθένος; cf. R. GRÜTZMACHER, *Jungfrauengeburt* 26-28; R. FRANCKH, *Geburtsges.* 214-219; J. MACHEN, *Virgin Birth* 296-315; G. GUTHKNECHT, *Jungfrauengeburt* 31-33; H. GESE, *Natus ex Virgine* 88; G. DELLING, *ThWNT* V 830s; H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen 1949) 73; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 71s; R. BROWN, *The Birth of the Messiah* 148s. 523s.

[6] J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 243.

[7] Cf. *l. cit.*; W. SOLTAU, *Geburtsges.* 23.

[8] Cf. A. MERX, *Evangelien* II/1, p. IX: « so unjüdisch als möglich ».

[9] Cf. *Bill.* I 49: « Dagegen klingt die Vorstellung, daß ein Mensch ohne Zutun eines Mannes allein durch göttliche Wirkung von einem Mutterschoß empfangen und geboren werden könne, nirgends in der älteren jüdischen Literatur auch nur leise an. Darum hat das alte Judentum auch niemals erwartet, daß etwa der verheißene Messias auf dem Wege übernatürlicher Zeugung das Licht der Welt erblicken werde; auch ihm gegenüber galt der Kanon: Mensch von Menschen geboren. So bedeutet Mt 1,18 dem jüdischen Denken gegenüber ein absolut Neues ». Hoje existe uma forte unanimidade acerca da inexistência de paralelismos judaicos para o motivo da conceição virginal. W. L. KNOX (*Some Hellenistic* 25) é categórico: « It is true that we have no evidence of other stories of a virgin birth in Jewish literature »; igualmente categórico é R. BROWN (*The Birth of the Messiah* 523s). As únicas dis-

O próprio A. Harnack e a sua ala desistiram de explicar a conceição virginal só à luz do AT (Is 7,14) ou como postulado de

---

cordâncias, dignas de relevo, provieram de D. DAUBE e de D. FLUSSER. a) D. DAUBE (*The NT a. Rabb. Judaism* 5-9), seguido por W. D. DAVIES (*The Setting*[2] 63s. 81s) e C. H. CAVE (*Mt. Infancy Narr.* 483), crê ter encontrado na Haggada Pascal (*Mish. Pes.* 10,4) a atribuição do nascimento de Moisés exclusivamente a Deus, sem o concurso viril. Trata-se, com certeza, de um capricho exegético, pois, a ter sentido sexual a expressão « e Deus lançou um olhar sobre os filhos de Israel e Deus conheceu » (cit. de Ex 2,25), não só as mulheres, mas também os homens teriam sido contemplados; não só Moisés teria nascido sem relações maritais, mas todas as crianças hebreias da época. Opõem-se expressamente a tal exegese: Z. WERBLOWSKY, Rec. a D. Daube, *The AT a. Rabb. Judaism,* in *JJS* 7 (1956) 234-237; C. PERROT, *Les récits* 502, nota 55; R. BROWN, *La Conc. Verg.* 92, nota 111; id., *The Birth of the Messiah* 524, nota 21. b) Contrariando a impressão unânime de que a narrativa sobre o nascimento e infância de Melquisedeque do *Livro dos Segredos de Enoque* (Enoque eslavo 23) era interpolação cristã, D. FLUSSER (*Melchizedek and the Son of Man,* in *CNFI* 17/1 [1966] 23-29) defende a sua origem judaica, por nos dar uma imagem de Melquisedeque muito semelhante à imagem fornecida por um fragmento encontrado na cova XI de Qumran (sobre o fragmento cf., A. S. van der WOUDE, *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midrashim aus Qumran Höhle XI,* in *OTS* [1965] 354-373). Posteriormente D. Flusser (*The Son of Man,* in *The Crucible of Christianity,* ed. by E. TOYNBEE [London 1969] 215-234), seguido por K. SCHUBERT (*Die Kindheitsgeschichten Jesu im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums,* in *BiLi* 45 [1972] 224-240; id., *Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums* [Wien 1973] 11-40; id., *Die Jungfrauengeburt im Lichte frühjüdische Quellen,* in *ThG* 16 [1973] 193-199), propõe a lenda do *Enoque eslavo* 23 sobre a conceição de Melquisedeque, sem concurso viril, como paralelismo judaico do motivo cristão da conceição virginal. Não são convincentes as razões aduzidas por D. Flusser e K. Schubert. Em primeiro lugar, a conceição miraculosa de Melquisedeque não é atribuída à Palavra de Deus, como afirma D. Flusser. Em segundo lugar, o *Enoque eslavo* 23 apresenta parentesco com o fragmento do Qumran, com a carta aos Hebreus e com Mt 1-2. Sendo Mt 1-2 uma composição midráchica complexa, seria inevitável que — no caso de depender da lenda de Melquisedeque — nela se reflectisse o modelo seguido. Em terceiro lugar, o fragmento do Qumran indica apenas, que a carta aos Hebreus não é tão original, como se pensava, mas se insere numa tradição judaica. Em quarto lugar, o *Enoque eslavo* 23 prossegue a temática da carta aos Hebreus ao fundamentar a absoluta novidade do sacerdócio na conceição miraculosa de Melquisedeque (« eis que Deus renova o sangue do sacerdócio depois de nós, como ele quer » — concluem Noé e Nir; 23 III 20), figura do outro Melquisedeque que virá na última geração, sobre o qual assentará o sacerdócio dos Doze Sacerdotes (23 III 34). O substrato judeo-cristão do *Enoque eslavo* 23 é de novo sublinhado por: A. VAILLANT, *Le Livre des Secrets d'Hénoch* = Textes publiés par l'Institut d'Études Slaves IV (Paris 1952) p. XI; A. RUBINSTEIN, *Observations on the Slavonic Book of Enoch,* in *JJS* 13 (1962) 1-21; R. BROWN, *La Con. Verg.* 90, nota 105;

uma particular cristologia judaica, embora insistindo na confluência de factores exclusivamente judaico-cristãos. A ala contrária, porém, continua negando, por um lado, a existência do motivo no mundo judaico e judeo-cristão palestinense e, por outro lado, a impermeabilidade da sua mentalidade à ideia de uma geração divina, nitidamente oposta à ideia transcendente de Deus. R. Bultmann exprime-se do seguinte modo: « o pensamento da geração divina na virgem não só é alheio ao AT e ao judaísmo, mas é também impossível na sua esfera » [10].

Em suma, o motivo da conceição virginal é para a maioria dos autores não-conservadores, desde B. Bauer e Strauss até aos nossos dias, inexplicável só a partir de factores judaico-cristãos, contra a impressão de Strauss (1835), de Harnack, de Lobstein e de alguns contemporâneos [11]. Sem o influxo da mentalidade mitológica pagã o motivo não se teria formado no interior do cristianismo. O facto é que a teologia judaica não associava, nem podia associar, a filiação divina do Messias à geração divina, na qual a função do varão fosse desempenhada por Deus, mesmo sob a forma pneumática. Daí, a única atitude do judaísmo perante a teogamia era de total rejeição.

Esta constatação comporta duas conclusões complementares: a) a conceição virginal cristã é de proveniência não-judaica e não judeo-cristã [12]; b) deu entrada no cristianismo através de círculos cristãos menos intransingentes com a tradição judaica e mais virados para o mundo helenista.

2. Para os promotores e cultores da história comparada das religiões, a inexistência do motivo no judaísmo contrasta com a sua enorme profusão no mundo pagão circunstante, onde o cristianismo deita raízes cada vez mais profundas. Não significará isto,

---

id., *The Birth of the Messiah* 524, nota 21; M. MIGUENS, *The Virgin Birth* (Westminster 1975) 119s.

[10] R. BULTMANN, *GesSynTrad*[6] 316, nota 3.

[11] Cf. atrás, n. 5.

[12] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 233-245; H. USENER, *Geburt und Kindheit* 183; W. ROBERTSON SMITH, *Die Religion der Semiten* (Freiburg 1899) 28; A. MERX, *Evangelien* II/1, p. IX; W. SOLTAU, *Geburtsges.* 23; H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion* 18 (« Nichts mußte dem starren Gottesglauben des strengen Judentums ferner liegen als der Gedanke einer leiblichen Vaterschaft Jahwes »); E. NORDEN, *Geburt des Kindes* 80; H. S. ENSLIN, *Stories of Nativ.* 327; K. L. SCHMIDT, *Die jungf. Geburt* 292; INNITZER, *MtEv* 19; S. LÖSCH, *Deitas Jesu und antike Apotheose* (Rottenburg 1933) 88; *Bill.* I 49; R. BULTMANN, *GesSynTrad*[6] 316, nota 3.

com toda a evidência, que a conceição virginal provém das narrativas teogâmicas pagãs? Certamente.

Contra quem, ainda, interpõe a natural repugnância dos cristãos pela mitologia, H. Usener recorda:

> « Mesmo em homens de pensamento daquele tempo as antigas concepções pagãs podiam ser reprimidas por meio das revelações do cristianismo, mas não suprimidas. As profundas impressões da juventude, que crescem e morrem com o homem, permanecem parte indestrutível do ser espiritual, mesmo quando negada dez vezes. Na massa popular o novo cristianismo assentava como um estrato flutuante sobre um sólido fundamento pagão » [13].

O referido substrato pagão torna-se, sobremaneira determinante na formação da conceição virginal de Cristo. Com efeito, os cristãos vindos do paganismo, principalmente os estratos populares, com a máxima naturalidade, adaptam à sua mentalidade helenista a doutrina judeo-cristã sobre a filiação divina de Jesus. Deste modo, a compreensão teocrática judaica dá lugar à compreensão fisicista (mitológica), fundamentada, não através do acto de adopção, mas através de uma geração divina física, análoga à geração dos heróis gentios.

Numa palavra, a conceição virginal nasce do encontro da doutrina judeo-cristã da filiação divina de Cristo com a mentalidade helenista dos círculos cristãos provenientes do paganismo. Tudo se passa com a máxima naturalidade, sem a mínima violência contra a doutrina cristã.

Deste modo, Cristo é posto ao mesmo nível dos heróis pagãos, cuja heroicidade sobre-humana é atribuída à origem divina, explicada através de uma geração divina; isto é, atribuída a um germen divino. A formação do motivo segue, naturalmente, os modelos correntes que falam do encontro marital entre a mãe do herói e uma divindade. No caso concreto de Jesus a fecundação de Maria, não se atribui a José, mas a Deus.

Os paralelismos pagãos existem em profusão na Índia, na Pérsia, no espaço assírio-babilónico, no Egipto e no mundo greco-romano. Os próprios apologetas Justino e Orígenes não o puderam negar,

---

[13] H. USENER, *Weihnachtsfest*[2] 26.

limitando-se, apenas, a contrapor a historicidade da conceição virginal ao carácter mítico-lendário das histórias pagãs [14].

Inicialmente, os cultores da história comparada das religiões limitavam-se a apontar este paralelismo genérico, sem dar especial importância à forma peculiar do motivo cristão, explicada como roupagem característica cristã. Pouco a pouco, impôs-se um discurso mais diferenciado sobre a proveniência dos submotivos: geração pneumática e conceição virginal. Que modelo serviu, pois, de base ao motivo cristão?

Entraram em consideração todas as narrativas ao alcance dos investigadores. Todavia, bem cedo foram descartados os paralelismos indianos, persas e assírio-babilónicos, para ficarem em liça, apenas, os egípcios e greco-romanos, principalmente, sob a forma sincretista contemporânea do cristianismo primitivo. Para o escopo do presente trabalho é, sobretudo, interessante a discussão à volta das analogias egípcias e greco-romanas [15].

6.2. MITOLOGIA GRECO-ROMANA

Segundo H. Usener e seus sequazes, já Orígenes equacionara o problema com a máxima exactidão, ao reconhecer o paralelismo entre a conceição virginal de Cristo e as lendas greco-romanas sobre a origem teogâmica de Platão e de outros personagens históricos [16]

---

[14] Cf. adiante, nn. 6.2; 67.3.

[15] Sobre os motivos indianos, persas, assírio-babilónicos e egípcios remeto para os seguintes autores e sua bibliografia: E. PETERSEN, *Geburt des Heilandes* 32-34; R. GRÜTZMACHER, *Jungfrauengeburt* 28-30; R. FRANCKH, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi im Lichte der altorientalischen Weltanschauung*, in *Philotesia* (Berlin 1907) 203-221; C. CLEMEN, *RelGesErkl. des NT*² 117-120; J.G. MACHEN, *Virgin Birth* 339-363; G. GUTHKNECHT, *Jungfrauengeburt* 33-60; T.D. BOSLOOPER, *Virgin Birth* 136-167. Bosslooper fez uma recolha exaustiva dos materiais das diversas civilizações do Oriente Antigo.

[16] Os casos mais comummente apontados são os de PITÁGORAS (Diog. Laertius VIII 11; Diodor X 3,2), PLATÃO (Diog. Laertius III 2; Plutarco, *Quaest. Conviv.* VIII 1,2; Olympiodor, *Vita Plat.* 1; Orígenes, *c. Celsum* 37; Jerónimo, *Adv. Jovinianum* I 42), ALEXANDRE, o Grande, (Plutarco, *Alex.* II 2-4; T. Livius XXVI 19,6s; Lucianus, *Dial. mortuorum* 13,1; Tertuliano, *De Anima* 46) e AUGUSTO (Suetonius, *August.* 94; Dio Cassius XLV 1,2). Sobre o argumento cf. especialmente: H. USENER, *Weihnachtsfest*² 71-78; W. SOLTAU, *Geburtsges.* 18-23; E. PETERSEN, *Geburt des Heilandes* 34-41; E. MEYER, *Ursprung* I 54-57; C. CLEMEN, *RelGesErkl. des NT*² 120s; E. FEHRLE, *Die Kultische Keuschheit im Altertum* = RVV 6 (Giessen 1910)

e, principalmente, ao formular o princípio universal que preside à formação de tais narrativas [17]. Equivocou-se, apenas, ao exceptuar a narrativa de Cristo, da regra geral, por razões meramente dogmáticas. Com efeito, esta difere daquelas, apenas, na peculiar adaptação do modelo geral ao sentimento e mentalidade cristãs [18]. É deste processo de adaptação que nascem os submotivos da geração pneumática e da conceição virginal, caracteristicamente cristãos, pensa Strauss [19], em virtude da repugnância judeo-cristã pela rudez teogâmica. Tal processo de refinação é, ainda, constatável a partir da comparação entre Mateus e Lucas. Pois, na verdade, ao passo que Lucas procura pôr em relevo o consentimento prévio de Maria, estruturando-lhe uma anunciação, Mateus situa-se numa fase anterior, reflectindo, ainda, a rudez do esquema pagão, ao interessar-se apenas pelo drama de José e seu esclarecimento providencial, pois, segundo aquele modelo, a divindade, usurpando o direito do marido que, assim, é posto em estado de abstinência, exerce verdadeira violência sobre a mulher, ignara de tudo [20].

H. Usener também reconhece a primariedade de Mt 1,18-25 sobre Lc 1,26-38, mas justifica-a, apenas, através do carácter pagão

---

3-9; J. G. MACHEN, *Virgin Birth,* 317-379; G. GUTHKNECHT, *Jungfrauengeburt* 63-66; T. D. BOSLOOPER, *Virgin Birth* 173-178.

[17] Cf. ORIGENES, *C. Celsum* I 37. O princípio formulado a partir da lenda de Platão é o seguinte: « Il s'agit là en realité de Mythes qui ont poussé à imaginer un prodige de ce genre au sujet d'un homme, parce que, jugeait-on, il était d'une sagesse et d'une puissance supérieures à celles de la plupart et il avait reçu de semences superieurs et divines le principe de sa constituition corporelle, comme il convient à ceux qui ont une grandeur plus qu'humaine » (trad. de M. BORRET, in *Sources chrétiennes,* n. 132, Paris: Ed. du Cerf 1967). D. F. STRAUSS (*Das Leben Jesu* [1864] 350) prefere referir a formulação de Jerónimo. Segundo este os narradores pagãos das lendas de Platão « sapientiae principem non aliter arbitrantur, nisi de partu virginis editum » (Hieronimus, *Adv. Jovin.* I 42; PL 23, 285). Cf. H. USENER, *Weihnachtsfest*² 72s; J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 231; G. KRÜGER, *Die Jungfrauengeburt,* in *ThBl* 11 (1932) 357.

[18] Cf. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu* (1864) 350: « Dabei wurde natürlich alles Sinnliche, an männlichen Beischlaf Erinnernde, was in den griechisch-römischen Erzählungen sogar geflissentlich hervorgehoben ist, abgestreift; es war kein Gott in Menschen oder auch Schlangengestalt, der sich insgeheim zu seiner Mutter geschlichen sondern der heilige Geist, Gottes übersinnliche Schöpferkraft, die in dem Leibe der reinen Jungfrau die göttliche Frucht in's Leben gerufen hatte ».

[19] Cf. *l. cit.*

[20] Cf. *ibid.* 349-352.

[21] Sobre a secundariedade da notícia lucana, cf. atrás, n. 21.1.

de toda a narrativa mateana (Mt 1-2), em contraste com o carácter judeo-cristão de Lc 1-2 [21]. H. Usener explica o aparecimento da estrela, a adoração do neonato, por parte dos magos, a perseguição do neonato, por parte do soberano reinante e a sua providencial salvação, através de paralelismos pagãos, concluindo que, exceptuadas as citações do AT, todo o material de Mt 1-2 é de formação lendária. A conceição virginal (Mt 1,18-25) não é um caso isolado, mas um motivo pagão num conjunto de motivos pagãos [22]. Atendendo a certos pormenores dos motivos de Mt 2, H. Usener presume que os mesmos se tenham formado no tempo de Nero, em círculos cristãos da Ásia Menor, como reflexo das perseguições daquele imperador e da tensão entre o culto imperial e a doutrina cristã sobre a natureza de Cristo. Tal constatação seria favorável à presente hipótese sobre a utilização do modelo helenista (nascimento teogâmico de filósofos, conquistadores e imperadores) na formação da conceição virginal de Cristo [23].

W. Soltau precisa, afirmando que a conceição virginal nasceu da contraposição de Cristo ao culto de Augusto, na Ásia Menor, como bem se pode depreender de inscrições encontradas em Priene e Halicarnasso, as quais celebram Augusto, nascido de um germen divino, como Senhor e Salvador de todo o orbe. O paralelismo com Lc 2,8-14 é, segundo W. Soltau, perfeito e inegável. Da mesma procedência são os motivos de Mt 2, concorda W. Soltau com H. Usener [24].

---

[22] Cf. H. Usener, *Geburt und Kindheit* 183-187 (« Somit läßt sich für die ganze Geburts- und Kindheitsgeschichte des Mt bis in alle Einzelheiten heidnische Unterlage erweisen », *ibid.* 186); id., *Weihnachtsfest*[2] 78-83. Sobre o carácter pagão de Mt 1-2, cf. J. Hillmann, *Kindheitsges.* 260s; C. Clemen, *RelGesErkl. des NT*[2] 192-202; W. Soltau, *Geburtsges.* 19-21; E. Meyer, *Ursprung* I 57-63; E. Fehrie, *Die kult. Keuschheit* 3-9. 21-25.

[23] Cf. H. Usener, *Geburt und Kindheit* 184-187.

[24] Cf. W. Soltau, *Geburtsges.* 18-25. Nas pp. 33-43, o autor apresenta uma recolha das inscrições e de outras passagens clássicas referentes ao culto imperial. E. Petersen *Die Geburt des Heilandes* 41-46, completa o anterior, ao acrescentar, ao culto imperial de Augusto, o culto de Esculápio, ambos, « salvadores » e nascidos teogamicamente. « Unverkennbar sind die Analogien. Augustus der Herr des Weltreichs, Christus der Herr des Gottesreichs — Asklepios der Arzt und Jesus der Arzt — Augustus, Asklepios, Jesus, alle drei Heilande » (*ibid.* 45). Os três « Filhos de Deus », porque gerados por Deus. Para G. H. Box (*Narr. of the Nativity* 100, nota 1) a exposição de W. Soltau é « arbitrary and confused ».

E. MEYER vai mais longe, ao chamar a atenção para o paralelismo entre a estrutura da narração de Mt 1,18-25 e das narrativas greco-romanas, principalmente, a de Platão. « O paralelismo entre Mateus e a lenda do nascimento de Platão não podia ser mais perfeito » [25]. Com efeito, a) Maria, ainda noiva, encontra-se grávida, por obra do Espírito Santo (ἐκ πνεύματος ἁγίου) — Periction concebe de Apolo; b) quando José pensa abandonar Maria o anjo do Senhor aparece-lhe em sonhos e revela-lhe a origem e o futuro do filho — quando Ariston tenta violentar a esposa é repelido e depois esclarecido em sonhos. c) José obedece, recebe Maria em sua casa sem a « conhecer » até ao nascimento de Jesus — « tal qual foi prescrito ao pai de Platão » [26]. É a estrutura comum às lendas greco-romanas de Platão, de Alexandre e de Augusto.

Em conclusão, os referidos autores estão plenamente convencidos, não só do paralelismo, mas principalmente da origem helenista da conceição virginal cristã, ainda transparente em Mt 1-2, perfeitamente explicável à luz de motivos greco-romanos. Mt 1,18-25, apesar da compreensível adaptação ao sentimento, mentalidade e teologia cristãs, assenta, ainda, na estrutura lendária das narrativas greco-romanas paralelas, acentuam Strauss, E. Meyer e M. S. Enslin. Lc 1,26-38 aparece como testemunho secundário da conceição virginal, aí, inserida (Lc 1,34s) por um interpolador tardio; por isso, irrelevante para a busca das fontes do motivo.

6.3. MISTICISMO GREGO

Para H. LEISEGANG [27] o simples recurso à lei universal e a paralelismos genéricos, praticado pela longa e extenuante pesquisa anterior, « não é uma solução satisfatória » [28], por não conseguir individuar, nas várias mitologias em questão — Índia, Pérsia, mundo assírio-babilónico, Egipto e espaço greco-romano — qualquer analogia para a « geração pneumática » (ἐκ πνεύματος ἁγίου) e para a « con-

---

[25] E. MEYER, *Ursprung* I 56. Cf. M. S. ENSLIN, *Stories of Nativ.* 327: « The similarities with Matthew story are striking: the wife untouched by the husband until the child was born; an appearance of God to him with admonition ». C. CLEMEN, *RelGesErkl. des NT* 120s; E. FEHRLE, *Die kult. Keuschheit* 21-25.

[26] E. MEYER, *Ursprung* I 56s.

[27] Cf. H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion* = VFVRG 4 (Leipzig 1922) 14-72.

[28] *Ibid.* 15.

ceição virginal », elementos essenciais do motivo cristão. Impõe-se percorrer novas vias e explorar novos ambientes. H. Leisegang crê ter encontrado a verdadeira solução no misticismo grego, aonde é conduzido pela análise filológico-motivacional das próprias narrativas da infância, nomeadamente a de Lucas.

63.1. *Análise do motivo em Mt 1,18-25*[29]

Conterá esta narrativa qualquer reminiscência da sua forma original?

Leisegang interroga sobretudo Mt 1,18 (cf. 1,20) na sua forma grega (εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου). Ao lado da expressão ἐν γαστρὶ ἔχουσα, usada inequivocamente para exprimir gravidez, aparece ἐκ πνεύματος ἁγίου para determinar a causa agente daquela gravidez. Hoje, porém, não é fácil identificar aquele πνεῦμα ἅγιον. Será uma entidade pessoal? Identificar-se-á com Deus ou será apenas uma « força » (δύναμις), talvez, substância divina? Mateus não o precisa, porque o pressupõe; por isso, para obter uma resposta exacta, é necessário descobrir a mentalidade subjacente à narrativa. O primeiro passo dado por Leisegang nessa direcção consistiu em verificar, através da análise comparativa filológico-gramatical, que o πνεῦμα ἅγιον não é identificável com Deus, nem com uma força ou substância divina, mas é uma pessoa independente de Deus[30]. Como pessoa, o Espírito Santo, a quem se atribui a gravidez de Maria, é apresentado como « genitor » do nascituro, verdadeiro pai de Jesus. A designação « santo » serve, apenas, para o distinguir dos espíritos maus. Jesus não foi gerado por um espírito mau, mas por um Espírito bom. Todavia, apesar de gerado pelo Espírito Santo, Jesus é tido por Filho de Deus e a conceição virginal serve precisamente para fundamentar a sua filiação divina. Pois bem, porque razão o Filho de Deus, em vez de ser gerado pelo próprio Deus, como na mitologia grega, é gerado por outra pessoa, por um Espírito « Santo »?

---

[29] Cf. *ibid.* 15-22.

[30] A construção: ἐν γαστρὶ ἔχειν + ἐκ + pessoa em gen. (Mt 1,18) aparece em Pausanias II 26,4, acerca de Apolo. De tal paralelismo Leisegang conclui que em Mt 1,18, o Espírito Santo é apresentado como pessoa e que, por isso, « an unserer Stelle das πνεῦμα ἅγιον ebenso wie Apollon als Erzeuger und Vater des zu erwartenden Kindes aufzufassen ist » (*ibid.* 16).

Eis a questão fundamental de Mateus, à qual nenhum dos paralelismos apontados pela história comparada das religiões dá resposta. A forma do motivo em Mateus está sob o influxo de uma concepção desconhecida. Em ordem a um novo passo em frente, Leisegang conjectura que a forma mateana deve ser uma acomodação do motivo universal à mentalidade judaica, para a qual a atribuição a Deus da geração física de uma criança é absolutamente impossível. No lugar de Deus ter-se-ia posto um Espírito subordinado. Tal conjectura não seria incoadunável com as crenças populares semitas da época. Com efeito, S. J. CURTISS [31] descobrira, em certas tribos nómadas dos desertos da Palestina e da Síria, uma crença milenar, segundo a qual os espíritos (Welis - Dshinn) possuem a faculdade de restituir a fecundidade à estéril e mesmo a capacidade de a fecundar.

> « O homem do povo, porém » — prossegue Leisegang — « na prática identifica, frequentemente, o Weli, seu especial anjo da guarda e santo protector, com a própria divindade. Desaparecem as fronteiras entre Weli e Deus, tal como na narrativa mateana do nascimento de Jesus. Ninguém sente repugnância em atribuir a um Weli um acto de fecundação, coisa impossível de se dizer de Deus. » [32]

É esta a concepção que se reflecte, ainda, nas anunciações veterotestamentárias e lucanas de nascimentos invulgares; com efeito, na crença popular o anjo anunciador e o Espírito fecundador, o Príncipe dos Welis, deveriam ser uma só pessoa, encarregada de realizar a fecundação no lugar de Deus.

Não será esta a concepção subjacente a Mateus? Leisegang admite o influxo desta concepção na forma mateana da conceição virginal, todavia rejeita ter sido ela a origem do motivo cristão. A repugnância do judaísmo oficial e culto por semelhantes crenças populares torna inverosímil tal origem. Mateus, porém, não nos leva mais longe. Diz-nos simplesmente que o motivo, cuja origem não insinua, foi influenciado pelas concepções populares semitas sobre o poder fecundador dos Welis. Isto é, Mateus adaptou o motivo à

---

[31] Cf. S. J. CURTISS, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients* (Leipzig 1903).

[32] H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion* 20.

mentalidade dos leitores judeo-cristãos, provenientes dos estratos populares acima referidos.

63.2. *Análise do motivo em Lc 1,26-38*

É Iucas quem nos conduz à origem do motivo através de certas reminiscências inequívocas. Estas conduzem-nos ao misticismo grego.

1. *Espírito profético e geração virginal de Jesus em Lc 1-2* [33]

Contrariamente à opinião da maioria dos fautores da história comparada das religiões, H. Leisegang nega que o Espírito Santo em Lc 1,35 apareça como pessoa na função fecundadora do varão [34], pois a justa análise do v. 35b (πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι), em vez de nos conduzir à teogamia directa, endereça-nos ao manticismo grego. Pois, com efeito, o Espírito Santo que intervém na conceição virginal de Jesus [35] identifica-se com o espírito profético (πνεῦμα προφητικόν), dom da profecia e veículo da inspiração, de modo a caírem sob o influxo desse mesmo Espírito as pessoas que entrarem em contacto com Maria gestante ou com Jesus [36], como o exemplificam a exultação de João no ventre de sua mãe (Lc 1,41), a exclamação « voce magna » (Lc 1,42) [37] e subsequente cântico profético de Isabel (Lc 1,46-55) [38] e a profecia

---

33 Cf. *ibid.* 22-31.

34 Cf. *ibid.* 24.

35 Leisegang insinua que a referência à intervenção do Espírito Santo na gravidez de Isabel substitui o motivo da conceição pneumática, facto este que se verifica também no mito de Branchus (cf. *ibid.* 23-25. 42).

36 Em Lc 1, o motivo do espírito profético aparece também independentemente do contacto com Maria ou com Jesus. Assim, a João é-lhe prometida a plenitude do Espírito Santo desde o ventre materno (Lc 1,15), anuncia-se que caminhará « no espírito e na força de Elias » (1,17) e diz-se ainda que cresce e se robustece no Espírito (1,80). Além disso, diz-se que Zacarias, repleto do Espírito Santo, profetizou (1,67).

37 Para a expressão ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλῃ (Lc 1,42), Leisegang aponta diversos paralelismos helenistas, para documentar tratar-se de um efeito normal do espírito profético ao dar entrada em alguém (cf. *ibid.* 23, nota 4).

38 H. Leisegang (*ibid.* 24s), segundo o interesse do momento, atribui o Magnificat a Isabel ou a Maria. Trata-se de um comportamento acrítico, como o patenteia a citação indiferenciada de Harnack, Völter e Hillmann. Este último, com efeito, nunca defendeu que o Magnificat, no contexto lucano, fosse um cântico de Isabel.

de Simeão (Lc 2,29-32). Mais significativo, ainda, é o facto de o próprio Jesus, já aos doze anos, manifestar elevados dotes pneumáticos e de Maria, ao ser coberta pela sombra do Espírito Santo, em ordem à conceição virginal (Lc 1,35), se deixar possuir pelo entusiasmo profético, como o documenta a redacção lucana pondo na sua boca o Magnificat [39].

Leisegang pensa, pois, estar perante um paralelismo consumado do profetismo grego, onde se atribui ao Espírito profético o poder de fecundar uma virgem, transformando-a simultaneamente em « mãe » e « profetisa » e fazendo do nascituro um grande profeta, o qual, já desde o ventre materno, irradia o mesmo espírito. As próprias expressões lucanas (πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου, Lc 1,15.41. 67 [40] e ἔρχεσθαι πνεῦμα ἅγιον ἐπί τινα, Lc 1,35 [41]), « conduzem necessariamente às expressões πλήρης Θεοῦ e ἐπιπνεῖν, ἐπίπνοια, também conhecidas na linguagem literária grega; com elas, porém, conduzem-nos à zona da orgiástica dionisíaca, especialmente ao manticismo entusiástico, forma conhecida do profetismo grego » [42].

Na mesma direcção aponta a expressão paralela « e a Força do Altíssimo cobrir-te-á com a sua sombra » (Lc 1,35: καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι). Contra a opinião corrente, Leisegang nega qualquer paralelismo entre esta expresão e o Ex 40,35 e, contra A. Resch [43], J. Hehn [44] e A. Allgeier [45], nega, para ἐπισκιάζειν,

---

Harnack defende que o Magnificat no contexto lucano é um cântico de Isabel e só de Isabel. Só Völter poderia servir, aparentemente, a posição de Leisegang, por defender que na narrativa baptista era um cântico de Isabel e na redacção lucana um cântico de Maria. Mas, neste caso Leisegang deveria aceitar a hipótese da independência literária da narrativa baptista, hipótese pouco consentânea com a a sua, sobre o motivo do Espírito Profético em Lc 1-2.

[39] Cf. a nota precedente.

[40] Como paralelismo para a expressão lucana πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου Leisegang aponta Pollux, *Onom.* I 16, acerca do qual diz: « hier steht das πληρωθῆναι Θεοῦ neben den Synonymen aus der griechischen Orgiastik als durchaus gleichbedeutend. Warum sollte da: ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ein Hebraismus sein? » (*ibid.* 23, nota 1).

[41] « Das ἔρχεσθαι πνεῦμα ἅγιον ἐπί τινα ist nichts anders als eine in der Koinesprache beliebte Auseinanderziehung des Verbums ἐπιπνεῖν und findet sich vor allem in der Septuaginta als technischer Ausdruck für die Geistverleihung » (*ibid.* 25, nota 1).

[42] H. Leisegang, *Pneuma Hagion* 25.

[43] Cf. A. Resch, *Kindheitsev.* 90-92.

[44] Cf. J. Hehn, Ἐπισκιάζειν *Lk. 1,35,* in *BZ* 14 (1916/17) 147-152.

qualquer derivação semântica judaica. Só Fílon nos conduz à sua fonte semântica, pois a Força do Altíssimo (δύναμις = πνεῦμα) na função de encobrir, fazer sombra e obscurecer, recorda a concepção filoniana, segundo a qual o Espírito de Deus, ao descer sobre o espírito humano, obnubila-o, obscurece-o e apaga-o para brilhar Ele no seu lugar, dando assim ocasião ao êxtase[46]. A origem, porém, desta concepção é grega. Na mística grega, subjacente a Fílon, os espíritos demoníacos, ao darem entrada na mente humana, obscurecem-na, para seguidamente procederem à sua fecundação[47].

A linguagem de Lc 1,35, apreciada no contexto do motivo do Esprito profético, conduz-nos, portanto, ao profetismo grego, onde se associa a geração divina ao conceito de obscurecimento (ἐπισκιάζειν)[48] e ao dom pneumático da profecia.

---

[45] Cf. A. ALLGEIER, Ἐπισκιάζειν *Lk. 1,35,* in *BZ* 14 (1916/17) 338-342; id., *Semiasiologische Beiträge zu* ἐπισκιάζειν (*Lk 1,35*) *aus Theophylakt und Philo,* in *BNGJ* 1 (1920) 131-141. Sobre o assunto cf. ainda: id., *Zu Eduard Nordens «Geburt des Kindes»*, *HJ* 44 (1924) 165s; id., *Das gräco-ägyptische Mysterium im Lk-Ev.,* in *HJ* 45 (1925) 1-20.

[46] H. Leisegang refere duas passagens de Fílon (*Haer.* 265 e *Somn.* I 119), as quais apesar de não conterem o vocábulo ἐπισκιάζειν referem a ideia «von einer Verdunkelung und einem Untergehen des Menschengeistes, wenn der Gottesgeist über ihn kommt» (H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion* 26).

[47] H. Leisegang refere-se a FÍLON, *Deus* 3, onde se encontra o voc. ἐπισκιάζειν para exprimir a ideia de obscurecimento do espírito em conexão com a ideia de fecundação pneumática. A passagem é do seguinte teor, segundo a trad. de A. MOSÈS (*Les oeuvres de Philon d'Alexandrie,* vol. 7-8, Paris: Ed. du Cerf 1963): «Aussi longtemps, en effet, que l'âme se trouve éclairé par les rayons purs de la sagacité, qui permettent au sage de voir Dieu et ses puissances, alcun des faux anges ne s'introduit auprès de la faculté raisonnable; tous, au contraire, sont retenus en dehors des vases sacrés; mais lorsque la lumière de la pensée s'obscurcit et se voile (ὅταν δὲ ἀμυδρωθὲν ἐπισκιαθῇ τό διανοίας φῶς), les compagnons des ténèbres, qui ont pris le dessus, s'unissent aux passions énervées et efféminées, qui sont appelées les filles des hommes, de manière à se donner les enfants à eux-mêmes et non pas à Dieu». Seguidamente Fílon precisa que os filhos próprios de Deus são as virtudes perfeitas e os filhos da união dos espíritos das trevas com as paixões são os vícios. Cf. adiante a crítica à interpretação de H. Leisegang, n. 67.4.

[48] Segundo H. Leisegang (*ibid.* 27-31) a escolha do voc. ἐπισκιάζειν é particularmente significativa, por sugerir a ideia de um espírito alado, que com a sua sombra (das asas) cobre a virgem, aludindo assim às velhas crenças gregas acerca dos espíritos alados demoníacos, que se unem maritalmente com as mulheres, e à concepção igualmente grega do Pneuma e do Logos, alados e esvoaçantes. Concepção, esta, de novo sugerida na peculiar versão lucana do episódio do baptismo. «Das ist nicht nur griechisch ausgedrückt, sondern auch gut griechisch gedacht und vorgestellt» (*ibid.* 28).

Será possível documentar a existência dos motivos lucanos da geração divina, por meio do Espírito profético, e da geração virginal, em íntimo nexo entre si, a partir dos ambientes populares gregos do manticismo entusiástico e do culto mistérico, em cuja direcção aponta o conceito subjacente a ἐπισκιάζειν? O parecer de Leisegang é, evidentemente, positivo.

2. *O motivo da geração pneumática por obra do espírito profético* [49]

O primeiro motivo não é de difícil detecção no profetismo grego. Basta conjugar as notícias acerca de Pítia de Delfos, do profeta Marcos e, ainda, dos mitos do nascimento de Dionísio e de Branchus.

Assim, segundo testemunhos pagãos [50] e cristãos [51], a Pítia de Delfos, virgem, para entrar em êxtase sentava-se sobre a fenda de uma rocha, da qual saía o πνεῦμα μάντικον ou ἐνθουσιαστικόν permitindo-lhe, assim, acesso ao seu ventre. Fecundada pelo Espírito, o « entusiasmo » profético apoderava-se dela e nesse estado de obnubilação-suspensão das faculdades sensitivas dava à luz os seus oráculos.

O procedimento fraudulento do profeta gnóstico Marcos [52] leva-nos ainda mais longe, às práticas mistéricas e ao culto dionisíaco, dos quais provém a especulação gnóstica da « unio mystica », por ele traduzida em categorias práticas. O seu comportamento, porém, faz-nos ver que aqueles ambientes associavam ao ἱερὸς γάμος a comunicação do espírito profético, de maneira que a sua projecção mistérica — práticas sexuais — também deve ser compreendida como um processo de comunicação do referido espírito. Isto é, as « iniciadas » recebiam o espírito profético através da união sexual com o mistagogo-profeta, tornando-se, assim, profetisas.

De tudo isto Leisegang conclui:

---

[49] Cf. H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion* 32-43.

[50] Segundo H. Leisegang (*ibid.* 32, notas 2 e 3), Estrabão usa o voc. δέχεσθαι para designar o fenómeno e Suídas fala de « conceição ».

[51] Segundo H. Leisegang (*ibid.* 32 e nota 4): Orígenes, *C. Celsum* VII 3.25 e João Crisóstomo, *Hom.* XXIX 1 ad I Cor 12.

[52] Cf. IRENEU, *Haer.* I 13,3; PG 7,582s. Ireneu refere que Marcos tentava seduzir mulheres — da alta sociedade — prometendo-lhes por meio da união sexual a « graça », o « germen da luz » e, na sua união, a união mística com o esposo celeste. Marcos concluía assim: « eis, a graça desceu a ti (dentro de ti), abre a boca e profetiza ».

« que entre o πνεῦμα προφητικόν e a fecundação de uma mulher existe um firme nexo lógico, na medida em que o pneuma divino pode ser transmitido a uma mulher, a qual desse modo se torna profetisa, directamente pela própria divindade ou por um profeta que o possua »[53].

A analogia, porém, entre estas concepções e o motivo lucano ainda não basta para elucidar o caso de Maria, a qual, à diferença das pítias, sibilas, profetisas gnósticas e « iniciadas » nos mistérios, não só recebe o espírito no seu corpo, não só se deixa arrebatar pelo entusiasmo profético e profetiza, mas concebe e dá à luz um filho.

Todavia, para Leisegang já é importante constatar — e assim prepara um novo passo em frente — que a actividade profética aparece como uma conceição e mesmo como um parto. Um parto compreendido em termos bastante reais, como o insinua a denominação de « ventríloquo » (ἐγγαστρίμυθος) dada a profetas e profetisas. Tal designação, segundo ele, « mostra que o ventre — γαστρής ou também κοιλία — era considerado o órgão no qual a divindade actuava »[54]. Concepção, que Leisegang vê confirmada por alguns vestígios[55], segundo os quais é no ventre que a divindade ou os demónios dão entrada, para daí falarem, após a obnubilação-suspensão da consciência do sujeito em questão. À luz desta crença popular[56], que situa o órgão da faculdade profética no ventre, compreende-se

---

[53] H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion* 34.

[54] *Ibid.* 35.

[55] Entre outros, Leisegang (*ibid.* 35-38) cita, da Bíblia, Job 32,18 (LXX) e Jo 7,18, passagens às quais subjaz, segundo ele, a ideia de que o órgano pneumático se encontra no ventre.

[56] Segundo R. GANSZYNIEC, *Das Märchen der Pythia,* in *BNGJ* 1 (1920) 170s, refere Leisegang (*Pneuma Hagion* 47s), a ψυχή na crença popular, segundo os papiros queromânticos, significa útero. Não se trata de uma crença exlusiva do povo grego, mas de um fenómeno da psicologia universal, como o testemunha o animismo primitivo, ao apontar as entranhas, os rins, ou os órgãos sexuais, como sede da alma. É nessa alma, aí situada, que actua o πνεῦμα de Deus. Tal concepção conserva-se até aos nossos dias, como o ilustra um caso de histeria mântica do séc. XVII. Um tal Jean Cavalier, antes de entrar em êxtase, estrebucha violentamente, como se de dores de parto se tratasse, para seguidamente, em estado de inconsciência, proferir palavras proféticas. Já os médicos gregos tinham situado a causa da μανία no ventre, completa Leisegang (*ibid.* 38-40).

bem « a razão por que foi visto o efeito da conceição pneumática precisamente na capacidade de proferir palavras proféticas »[57].

O próximo passo leva-nos ao mito do nascimento de Dionísio, onde o efeito da conceição pneumática não é só o parto de palavras proféticas, mas também e principalmente o parto de um profeta. Com efeito, Semele, fecundada pneumaticamente por Apolo, entra em estado de entusiasmo profético e, com ela, todos os que se acercam do campo pneumático do nascituro e, por fim, dá à luz Dionísio, o deus-profeta, cuja atribuição é a de comunicar o espírito profético. Para Leisegang, o mito de Dionísio e o motivo lucano encontram-se em perfeito paralelismo, particularmente no referente ao entusiasmo profético[58].

Deste modo, H. Leisegang julga ter documentado suficientemente o nexo entre a geração divino-pneumática de um ser divino e o Espírito profético, tal como ele os vê em Lc 1-2.

3. *O motivo da geração pneumático-virginal*[59]

Apesar das insinuações à virgindade[60] os testemunhos anteriores não dão relevo ao motivo da conceição virginal, tão em destaque em Lucas. Para adquirir uma visão mais profunda do nexo entre todos estes elementos é preciso deixar o sector do mito e entrar na esfera da especulação religiosa. Será Fílon a conduzir-nos. Ele, interessado em adaptar o profetismo hebraico às categorias do profetismo grego, fornece-nos preciosos materiais, ainda em primeira mão, como aliás já se verificou acerca do voc. ἐπισκιάζειν. Assim, a sua experiência pessoal místico-literária é-nos transmitida nas categorias do misticismo grego. A descida do Espírito de Deus sobre o seu

---

[57] H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion* 38.

[58] Segundo H. Leisegang (*ibid.* 42s) o próprio Eusébio, *Demonstr. ev.* VII 96, denota conhecimento desta concepção helenista « in dem das πνεῦμα προφητικόν, die Jungfrau, die Prophetin und das göttliche Kind in einem festen kausalen Zusammenhange standen » (*ibid.* 41). A mesma concepção está, além disso, subjacente ao mito do nascimento de Branchus e às lendas sobre os « profetas mentirosos » dos mandeus. « So spricht auch Maria prophetische Worte, so wird Elisabeth, als Maria sie aufsucht auch beim Gruße deren Stimme ihr in die Ohren dringt des heiligen Geistes voll, ja auch das Kind in ihrem Leibe beginnt zu hüpfen, es gerät in den Einfluß der von der schwangeren Maria ausgehenden pneumatischen Sphäre » (*ibid.* 41).

[59] Cf. *ibid.* 43-67.

[60] Cf. *ibid.* 49, nota 3.

próprio espírito é acompanhada de obnubilação-suspensão das faculdades sensitivas e de um forte entusiasmo coribântico. A união do Espírito de Deus com o seu espírito é descrita como fecundação da sua alma (ψυχή), virgem, tendo por efeito uma exuberante produção profética [61]. Fílon escreve frequentemente neste estado de êxtase [62].

Não só a alma é fecundada por Deus [63], mas também as virtudes do homem. Ao falar destas, Fílon [64] introduz um discurso alegórico sobre a fecundação divina de algumas mulheres dos patriarcas, nomeadamente, Sara, Lia, Rebeca e Séfora (mulher de Moisés), consideradas no estado virgem, como as virtudes, para poderem ser fecundadas por Deus. De Sara diz expressamente que teve, por meio da velhice, de perder as feições de mulher e de readquirir as feições de virgem para poder ser fecundada por Deus. De onde provém o princípio aqui subjacente, segundo o qual Deus só pode entabular relações com virgens?

Para H. Leisegang a sua proveniência grega é evidente. Temos, aí, um vestígio mistérico na recomendação feita por Fílon ao « myste », de conservar ocultos os mistérios que lhe está revelando. Além disso, o objectivo de Fílon é o de adaptar a mentalidade grega aos motivos judaicos — os nascimentos miraculosos dos patriarcas são interpretados segundo as categorias gregas. Outro sinal a favor da proveniência grega do motivo da virgindade — além da associação deste ao motivo grego da fecundação pneumática das virtudes — é a incoerência surgida no interior da alegoria e o recurso forçado e abusivo a Jer. 3,4. Tal procedimento de Fílon tem de ter um sentido e explicação. « Só pode ser o facto de a geração divina e a virgindade andarem tão unidas na concepção helenista, que Fílon se viu obrigado a reproduzi-lo na sua alegoria » [65].

---

[61] Sobre a experiência mística pessoal de Fílon, cf. *Migr.* 33-35; *Haer.* 36.

[62] Cf. H. Leisegang, *Pneuma Hagion* 54.

[63] Cf. *ibid.* 43, nota 2. Aí fornece abundantes exemplos de passagens, onde Fílon se ocupa da geração divina.

[64] Cf. Fílon, *Cher.* 40-52.

[65] H. Leisegang, *Pneuma Hagion* 45. O mesmo pensamento reaparece na interpretação filoniana de Is 54,1 (*Praem.* 158s), « ohne daß der zugrunde gelegte Bibeltext dazu irgendwie Veranlassung gäbe. Die Seele muß zur Jungfrau werden, auch wenn sie es nicht mehr ist, weil eben in der Mystischen Spekulation, die Philon auch hier vorschwebt, die Jungfräulichkeit und die göttliche Befruchtung untrennbar zusammengehören » (*ibid.* 49). Em *Somn.* I 200, Leisegang vê subjacente a figura

As vias de acesso ao mundo helenista são-nos reconstruídas pela linguagem e imagens usadas por Fílon ao descrever-nos a experiência pessoal da fecundação virginal da sua alma estéril. Essas conduzem-nos ao manticismo dionisíaco. Por outro lado, a recomendação de silêncio feita ao « myste », ao qual Fílon revela os mistérios da fecundação virginal da alma conduzem-nos aos mistérios « com as suas imagens litúrgicas do esponsalício divino da alma e com as suas acções cultuais que insinuam ou representam, mesmo drasticamente, aos nossos olhos, a união conjugal de Deus com o homem »[66].

Portanto, Fílon deita mão das formas de expressão já existentes no profetismo grego e no culto mistérico para exprimir a sua experiência mística, projectada alegoricamente nos nascimentos invulgares dos patriarcas, como união sexual entre Deus e a sua alma. Não só a forma, mas a própria substância da sua concepção depende do mundo grego, como o demonstra claramente a sua transposição para a esfera da especulação hipostática. Aí, o acto de fecundação verifica-se ao nível das hipóstases. O lugar da mulher é ocupado pela virtude, pela alma ou, apenas, pela Ideia imarcescível da pura Virgindade, a única digna esposa de Deus[67]. Fecundada por Deus, sob a forma de Sabedoria[68], dá à luz o seu primogénito, o Logos[69], cuja veste é o Cosmos. O Logos desce ao interior de homens eleitos, onde habita, como o melhor e o mais íntimo do seu interior. Trata-se evidentemente da transposição e sublimação filosófica da experiência mística da fecundação divina da alma humana atribuída a Deus, ao Logos ou ainda à própria Sabedoria, a qual, de princípio feminino, na esfera das hipóstases, se torna princípio masculino no simples mundo da mística, onde gera virtudes éticas, que Fílon exprime em categorias estóicas, evidenciando, assim, um vasto leque de contactos.

Concluindo,

> « entre os elementos estóicos e platónicos que encontrámos na especulação de Fílon, sobre a acção fecundadora da divin-

---

dos « iniciados », « die in Verzückung, mit zum Gebet erhobenen Händen in rythmischen Klang bitten um pneumatische und um 'jungfräuliche' Empfängnis » (*ibid.* 49s).

[66] H. Leisegang, *Pneuma Hagion* 47.

[67] Cf. Fílon, *Cher.* 51.

[68] Cf. Fílon, *Leg.* II 49.

[69] Cf. Fílon, *Fuga* 108s.

dade no mundo e na alma, ressoa continuamente o motivo do nascimento " virginal ", que provém do reino da mitologia mistificada e que aponta para as últimas fontes das quais surgiram as concepções da acção geradora de Deus no homem » [70].

4. Em SÍNTESE [71], Fílon documenta-nos todos os elementos do complexo lucano e, além disso, aponta na direcção da sua fonte: o mundo grego, com a sua mística, profetismo, mistérios, mitos e especulação filosófico-religiosa; todos eles, estratos diferentes, mas com um ponto de partida e com uma constante comuns: a experiência mística da união imediata e repentina da alma com a divindade, com o subsequente arrebatamento extático [72].

Nos ambientes femininos do culto dionisíaco da antiga Grécia, tal experiência mística é traduzida em termos de conceição e de parto, consequência do acto de fecundação, levado a cabo pelo espírito mântico, que penetrara no ventre da profetisa [73]. Do culto dionisíaco, este motivo — conceição divina por obra do Deus-Pneuma — dá entrada no manticismo entusiástico, no mundo dos mistérios e no mito. O mito associa « o efeito do oráculo extático, observado no manticismo, em consequência da conceição por obra do πνεῦμα, com o pensamento do nascimento de uma criança divina adornada do dom da profecia » [74]. Deste modo, o profeta é gerado por um Deus-Profeta, numa mulher que, em virtude da fecundação pneumática, se torna, ela também, « profetisa », mãe de um profeta.

Os poetas e filósofos rejeitam, como obsoletas, tais crenças, mas, onde surge a tendência mística, deita-se mão destas concepções, depois de transpostas e de sublimadas. A alma (ψυχή) toma o lugar do princípio feminino, a divindade o do princípio masculino e o πνεῦμα o lugar da substância fecundante (« Zeugungsstoff »), que

---

[70] H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion* 53.

[71] Cf. *ibid.* 67-72.

[72] « Es ist das mystische Erleben einer unmittelbaren und plötzlichen Vereinigung der Menschenseele mit der Gottheit, das Schwinden des Selbstbewußtseins vor einer als übernatürlich gewerteten, von außen in den Menschen eintretenden Kraft, die in ihm den religiösen Enthusiasmus, die Freude im Geist und die Gabe der ekstatischen Rede hervorruft » (*ibid.* 67).

[73] Um apoio firme para tal concepção eram, sem dúvida, as crenças populares nos demónios do vento, espíritos alados, considerados « als lebenzeugend » aos quais se ofereciam sacrifícios antes dos casamentos (cf. *ibid.* 68).

[74] *Ibid.* 69.

promana de Deus. Com a transcendentalização de Deus, na filosofia platónica, eleva-se o discurso ao nível das hipóstases, dos protótipos e das forças divinas. No mundo das ideias, Deus gera com a Ideia da Virgindade (por vezes, sob a forma de Sabedoria, de Virtude, de Ciência, do Bom e do Belo) a Força criadora do universo: o Logos.

63.3. *Uso cristão do motivo*

Semelhante panorama, que vai desde as crenças populares, através do manticismo, dos mistérios e do mito até às mais altas esferas filosóficas, apresenta material, em abundância, para as mais variadas combinações.

Fílon, homem versado na doutrina das hipóstases, seria certamente incapaz de, no lugar da Ideia da Virgindade ou da alma humana, colocar uma virgem de carne e osso e, no lugar do Logos, um ser humano; mas uma pessoa leiga na matéria provocará, indubitavelmente, a confusão. « E, como leigos na metafísica mística da cultura helenista, devem ser considerados Lucas, como também, os autores dos evangelhos de Mateus e de João »[75], cada um deles em diferente grau de iniciação. No ínfimo grau, temos Mt 1,18-25, como adaptação das crenças vulgares gregas, acima referidas, à mentalidade judaica; por um lado, adversa à teogamia e, por outro lado, familiarizada — os estratos populares, dos quais nasce o cristianismo — com as crenças nos Welis fecundadores. Aí, a razão por que o Filho de Deus é gerado, não directamente por Deus, mas pelo princípe dos Welis. Na posição superior, temos João (prólogo) errante pelo mundo da especulação metafísica. Na posição intermédia, sem entrar no mundo da especulação metafísica, temos Lucas, bom conhecedor das crenças vulgares helénicas e do profetismo grego delas resultante. É aí que colhe todos os elementos para formar o motivo da conceição pneumática de Maria. Em virtude disso,

> « sobre todos os participantes, ele deixa pairar o πνεῦμα com os seus efeitos. Como no manticismo grego, trata-se, em primeira linha, do πνεῦμα προφητικόν. O seu duplo efeito, da palavra extática e da geração de uma criança adornada com o dom da profecia, é gravado em tons subtis no seu quadro tra-

---

[75] *Ibid.* 70.

dicional. Tal como no mito grego, aqui, Maria aparece como profetisa e como mãe do profeta »[76].

Concluindo, para H. Leisegang, a origem e a explicação do motivo lucano da conceição virginal de Jesus encontram-se no manticismo grego, ao qual o próprio Lucas nos conduz através de uma notável série de reminiscências.

63.4. *Conclusão*

Leisegang crê ter demonstrado que a fonte da dupla narrativa cristã sobre o nascimento de Cristo se encontra no misticismo grego, único capaz de explicar os submotivos da geração pneumática e da conceição virginal. A hipótese de H. Leisegang teve pouca aceitação, todavia, influenciou, determinantemente, a pesquisa posterior, com a rejeição da pesquisa anterior e, principalmente, com a sua exigência. A partir de então, os cientistas viram-se na obrigação de explicar, não só a origem genérica da geração divina, mas, sobretudo, a origem da geração pneumática e da conceição virginal.

Parcialmente aceitaram a hipótese de H. Leisegang, apenas, C. CLEMEN e E. NORDEN[77]. O primeiro tentou conciliar o paralelismo genérico, fornecido pela mitologia greco-romana, com o misticismo grego. Por um lado, é inegável o influxo das lendas de Platão em Mt 1,18-25, como o sublinha E. MEYER, por outro lado, é inevitável o recurso ao misticismo grego para explicar os submotivos da geração pneumática e da conceição virginal, pensa C. Clemen[78].

6.4. SINCRETISMO GREGO-EGÍPCIO

E. NORDEN[79] concorda com H. Leisegang acerca da primordial importância dos submotivos cristãos (geração pneumática e conceição virginal), mas discorda dele acerca da sua origem exclusivamente grega. Com efeito, H. Leisegang não convence, acerca da origem grega da « geração pneumática »[80] e equivoca-se, redondamente, ao

---

[76] H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion* 70.

[77] Sobre E. Norden, cf. n. 6.4.

[78] Cf. C. CLEMEN, *RelGesErkl. des NT*² 120s.

[79] Cf. E. NORDEN, *Geburt des Kindes* 76-99.

[80] E. Norden afirma categoricamente contra H. Leisegang: « Aus reinhellenischer Literatur ist die Vorstellung, daß ein Gott durch sein πνεῦμα die Empfängnis

falar do influxo heleno, em vez do influxo helenista, sobre o cristianismo [81]. Na verdade, só o helenismo, em particular, o sincretismo greco-egípcio, nos pode elucidar sobre a origem do motivo cristão.

64.1. *Existência do motivo cristão no sincretismo greco-egípcio*

E. Norden descobre-o através de Plutarco e de Fílon, ambos igualmente enraizados no helenismo e contemporâneos do cristianismo primitivo. Pois, ambos testemunham a existência de uma crença helenista, segundo a qual, a divindade pode descer de modo sobrenatural ao seio de mulheres mortais para com elas gerar. Plutarco atribui esta doutrina aos egípcios, para os quais — diz textualmente — « não é impossível que Deus se una de modo sobrenatural com uma mulher mortal: o Espírito (πνεῦμα) aproxima-se dela e nela gera princípios germinais (ἀρχὰς γενέσεως) » [82]. Plutarco refere-se, claramente, a uma concepção muito elevada, acima das vulgaridades teogâmicas. Segundo o presente testemunho, é o Espírito divino, tal como nas narrativas cristãs, a suscitar a vida. Plutarco confirma a anterior concepção, ao referir que os egípcios designam AMUN de πνεῦμα [83].

Fílon, por sua vez, confirma e completa o testemunho do anterior, ao acentuar, sobretudo, o motivo da virgindade, que aquele não refere, por não fazer parte da tradição egípcia. Fílon, porém, alude a uma concepção peculiar, segundo a qual Deus só se pode unir com « a natureza imaculada, intacta e pura, aquela que é, em verdade, virgem » [84]. Como já H. Leisegang sublinhara, o motivo da virgindade não foi criado por Fílon, nem deduzido do AT ou do judaísmo, nem importado do Egipto. Trata-se de um elemento

---

eines Weibes (nicht etwa bloß ihre ' Inspiration ') bewirkte, nicht belegbar » (*ibid.* 79, nota 3).

[81] De novo, contra H. Leisegang: « Hellenisches sei dem Evangelium wesensfremd: diese von mir in einer früheren religionsgeschichtlichen Arbeit so formulierte Ansicht bestätigt sich mir bei jeder neuen Untersuchung » (*ibid.* 82).

[82] PLUTARCO, *Vita Numae* 4; cf. ainda: *Quaest. Conviv.* VIII 3; *De Isis et Osiris* 43. Cf. E. NORDEN, *op. cit.* 78, nota 1 .

[83] Cf. PLUTARCO, *De Isis et Osiris* 36 (Δία μὲν γὰρ Αἰγύπτιοι τὸ πνεῦμα καλοῦσιν). A confirmar Plutarco, Norden cita ainda DIODOR I 12,2 e refere alguns papiros e inscrições hieroglíficas (Cf. E. NORDEN, *op. cit.* 77 e notas 4, 5, 6, 7).

[84] FÍLON, *Cher.* 50.

inamovível da concepção recebida por Fílon. Este teve, mesmo, de exercer violência contra as histórias veterotestamentárias para as adaptar a tal concepção, designada por ele como sacratíssimo mistério [85]. Com esta alusão aos mistérios, Fílon indica inequívocamente a sua origem helenista [86].

Portanto, ao referirem a mesma crença helenista, apontam em direcções diferentes desvendando, assim, a origem dos seus elementos constituintes. Plutarco aponta para o Egipto, fonte do motivo da geração pneumática, e Fílon aponta para a Grécia, fonte do motivo da virgindade. Ambos assentes na mesma plataforma helenista, onde os dois motivos se fundiram numa única concepção, como a das narrativas cristãs: geração pneumático-virginal [87].

Tal fusão, porém, — adverte Norden — não significa amálgama, mas adaptação sincretista do antigo mito faraónico à mentalidade helenista, levada a cabo pelo importante movimento sacerdotal greco-egípcio, não como caso isolado, mas no contexto de uma vasta universalização sincretista da religião egípcia [88]. Como noutros casos, conservou-se a estrutura original egípcia; por essa razão o motivo grego da virgindade aparece como secundário, em tensão com a referida estrutura. Desta, não faz parte a virgindade, mas o contexto matrimonial. Amun fecunda a esposa do Faraó. O motivo da virgindade não modificou a estrutura, mas acomodou-se a ela, como o ilustra: a) o compromisso de Fílon, ao fazer regressar as

---

[85] Cf. FÍLON, *Cher.* 42.

[86] Sobre a origem grega do motivo da virgindade, cf. E. NORDEN, *op. cit.* 78. 80. « Dagegen war er der griechischen und römischen Religionen durchaus geläufig » (*ibid.* 80).

[87] E. Norden acha compreensíveis as diferenças entre Plutarco e Fílon. Porque razão Plutarco não se refere à virgindade e Fílon não se refere à geração pneumática? Simples. Plutarco só se refere à doutrina egípcia, da qual não faz parte o motivo da virgindade. Fílon evita conscientemente a geração pneumática por não se acomodar bem à sua, sumamente espiritualizada, ideia de Pneuma. Todavia, ambos assentam na mesma concepção, segundo a qual o pneuma de Deus só pode gerar princípos germinais no seio virginal de mortais (cf. *ibid.* 79s).

[88] E. Norden atribui a universalização sincretista da velha religião egípcia ao círculo sacerdotal greco-egípcio e estende o seu influxo a todo o Ecumene. Nem o judaísmo ortodoxo de Jerusalém escapou ao influxo egípcio. A lenda de Lázaro (Lc 16,19-31) é um exemplo de importação egípcia através do helenismo e da acomodação de motivos alheios à mentalidade judaica e cristã, a qual E. Norden designa de « das heidnische ägyptische entgiftenden Judaisierungsprozeß » (E. NORDEN, *op. cit.* 84; cf. pp. 84-87).

mulheres dos patriarcas à virgindade, através da velhice; b) a acomodação cristã, ao situar a conceição virginal no período do noivado; sem, porém, superarem a estrutura egípcia, segundo a qual a geração divina se verifica num contexto matrimonial.

Em suma, E. Norden pensa ter descoberto, através de Plutarco e de Fílon, o motivo da conceição pneumático-virginal no helenismo e, além disso, a proveniência de cada um dos submotivos, precisando, seguidamente, tratar-se, em última análise, do motivo egípcio levemente adaptado à mentalidade grega. As observações de E. Norden postulam, de alguma maneira, a conservação da estrutura egípcia nas narrativas cristãs.

64.2. *Reminiscências da forma helenista em Lc 1,26-38*

Aí, E. Norden descobre a estrutura do mito egípcio e a sua compreensão místico-helenista, confirmando, assim, o resultado anterior sobre a origem greco-egípcia do motivo cristão.

1. *Estrutura egípcia.* Já 10 anos antes de E. Norden, H. GRESSMANN [89] revolucionara a hipótese de Usener-Hillmann-Harnack, segundo a qual a conceição virginal seria alheia à forma original de Lc 1,26-38, ao afirmar que esta lenda assenta na estrutura do mito faraónico. Em ambos os casos, a fecundação da mãe, por parte do deus-pneuma, é acompanhada do anúncio do nascimento e do futuro do monarca.

> « Uma tão estreita concordância » — conclui H. Gressmann — « não se pode explicar à luz da ausência de parentesco, mas apenas através de dependência histórica da lenda judaica da lenda egípcia; pois não só os pormenores aqui e além são os mesmos, mas até a estrutura da narrativa é idêntica » [90].

---

[89] Cf. H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 37-46.

[90] *Ibid.* 45. Segundo H. Gressmann o submotivo da geração pneumática é directamente egípcio como o testemunha Plutarco (*Vita Numae* 4). O submotivo da virgindade não existe no Egipto, mas explica-se como evolução normal da helenização do motivo egípcio (cf. *ibid.* 44-46). Em *Der Messias* = FRLANT 43 (Göttingen 1929), Gressmann contradiz-se, pois, ao demonstrar que o *Testamento de José* é de origem egípcia, afirma que os egípcios apelidam Isis de virgem, « trotz ihrer Mutterschaft; denn daß der Gedanke der Jungfrauengeburt den Ägyptern nicht fremd war, berichtet Plutarch » (*ibid.* 392). Mais adiante, porém, ao demonstrar, contra Norden, que a 4ª écloga de Virgílio não é de origem egípcia afirma: « Denn zunächst kennt der Ägypter überhaupt keine göttliche ' Jungfrau ' ». Além disso, nos casos de teo-

E. Norden desce ao pormenor para explicar como, por debaixo da adaptação cristã, ainda, transparece aquela estrutura. O esquema é o seguinte: Amun-Ré, Deus-Pneuma, assumidas as feições do Faraó, aproxima-se da rainha, em repouso. Esta acorda e deixa-se entusiasmar pelo fascínio da aparição. Amun diz-lhe das suas intenções e fecunda-a. Seguidamente anuncia-lhe o nascimento do futuro soberano. « Ele exercerá a soberania da bondade sobre esta terra, pois o meu espírito está nele », diz Amun ao retirar-se, deixando a rainha em estado de suma exultação [91].

Lucas desvia-se desta estrutura em dois pontos: a) em vez da narração dramática da fecundação pneumática de Maria e da conceição de Jesus, temos apenas a anunciação das mesmas; b) no lugar do Deus-Pneuma que anuncia o nascimento e o futuro do soberano, temos o seu mensageiro, o anjo Gabriel. Numa palavra, a narrativa lucana apenas alude ao fenómeno da fecundação-conceição, riscando toda a insinuação teogâmica.

Trata-se, porém, não de uma nova forma independente, mas de « uma variação (" Abweichen ") consciente » do modelo egípcio [92], em função da mentalidade e sentimento judaico-cristãos, adversos a qualquer tipo de teogamia; como ainda se entrevê através de certas incongruências que a adaptação não conseguiu eliminar.

A principal incongruência, apontada por todos os autores e comummente atribuída à contaminação das fontes [93], é a contradição inerente ao diálogo entre Gabriel e Maria. Já na antiguidade cristã, certos círculos gnósticos a sentiram e a procuraram superar. O modo como o fizeram é significativo. Uns, identificando Gabriel com o Espírito Santo [94]; outros, atribuindo o acto da fecundação à palavra (Logos) do próprio anjo [95]. E. Norden vê neste tipo de solução,

---

gramia com mulheres, « die irdische Mutter ist nirgends Jungfrau. ... Nirgends wird auf die Jungfrauschaft Bezug genommen » (*ibid.* 470s).

[91] E. NORDEN, *Geburt des Kindes* 75.

[92] *Ibid.* 91.

[93] E. Norden refere-se às hipóteses da interpolação da conceição virginal em Lc 1,26-38 (cf. *ibid.* 87).

[94] Sobre este particular, E. Norden apoia-se totalmente em R. REITZENSTEIN, *Zwei relges. Fragen* 112 ff. (Cf. E. NORDEN, *op. cit.* 87).

[95] « So lesen wir es in apokryphen Evangelien, Origenes machte sich diese Deutung zu eigen, in einem Sibyllinum [*Or. Sib.* VIII 460f] wird sie in die eigentümlichen Worte gefaßt: ' Die Engelstimme sprach: " Empfange, Jungfrau, Gott

não uma adaptação à doutrina gnóstica, mas um recurso (regresso) ao esquema original, modificado pelo autor de Lc 1,26-38, segundo o qual coincidem numa única pessoa, o agente fecundante e o anunciador da natureza e do futuro do nascituro. A corroborar esta conclusão está o facto de, não poucas vezes, serem as seitas heréticas a conservarem elementos mais antigos do que os próprios evangelhos [96]. Sendo assim, resulta claro que o autor de Lc 1,26-38 trabalha sobre o esquema egípcio da cena dramática da geração teogâmica. Para evitar a teogamia transforma-a em simples cena de anunciação, confiada a um mensageiro de Deus, de acordo com a predilecção judaica por anunciações e por anjos anunciadores. Todavia, incorre em dificuldades insuperáveis. Estas, porém, explicam-nos a razão porque se transformou a cena dramática da fecundação teogâmica em simples anunciação e porque se desdobrou o agente divino em mensageiro e Espírito fecundador.

Tendo presente este pormenor e a sua explicação, podemos ainda descobrir em Lucas a estrutura egípcia: Gabriel aproxima-se de Maria e sauda-a. Esta maravilha-se. Gabriel anuncia o nascimento do futuro monarca por obra do Espírito Santo, aludindo à conceição pneumática, embora despida de qualquer ressaibo teogâmico. Ao retirar-se, Maria dá expressão aos seus sentimentos recordando, embora por contraste, o entusiasmo da rainha. Além de tudo isto, é de acentuar que Lucas, com a referência ao noivado, situa o acontecimento no contexto matrimonial, como o exige a estrutura egípcia.

Finalmente, E. Norden aponta ainda outro indício a favor da estrutura egípcia. Com a máxima naturalidade, a anunciação (Lc 1,26-38) encaminha-se para a cena da fecundação pneumática; postula-a. Com o v. 38, porém, interrompe-se bruscamente o curso natural da narração, indicando-se, assim, que o esquema seguido terminava com a saída do Ente divino e com o entusiasmo da vidente. Transformada a cena dramática original em anunciação surge necessariamente o vácuo, entre os versículos 38 e 39, o qual indica que a cena da fecundação não estava à continuação, mas era parte integrante do esquema anterior.

Em suma, E. Norden pensa ter demonstrado que, não só o motivo da geração pneumática, mas também a estrutura fundamental

---

in deinem unbefleckten Schoß". Mit diesen Worten hauchte Gott ihr Gnade ein'» (*Ibid.* 87).

[96] Cf., também, H. USENER, *Weihnachtsfest*[2] 14.

de Lc 1,26-38 provêm do mito egípcio [97], despido, este, de todo o sabor teogâmico, através da transformação da cena dramática da fecundação pneumática em cena de anunciação angélica. Deste modo, a lenda cristã só de longe e muito tenuamente é acariciada pela sombra do mito — mitiga, finalmente, E. Norden [98].

2. *Linguagem do misticismo helenista.* Com H. Leisegang, E. Norden vê no voc. ἐπισκιάζειν (Lc 1,35) uma compreensão místico-helenista da geração pneumática de Jesus. Trata-se, com efeito, de uso filoniano. Fílon usa-o para exprimir o fenómeno da obnubilação extática das faculdades mentais, concomitante à geração divina, segundo a concepção do misticismo helenista. Em síntese, a concepção filoniana é a seguinte: « quando o Espírito de Deus vem sobre o homem obscurece-se a mente humana, pois, precisamente, este σκότος τοῦ λογισμοῦ opera um êxtase da alma. Neste estado e só neste se pode verificar a união sexual de um Ente divino com um ser humano » [99]. Isto é, no misticismo helenista, do qual de-

---

[97] Acerca da origem egípcia do motivo cristão seguem E. Norden: E. Klostermann, *LkEv*² 11s e mais recentemente E. Brunner-Traut, *Die Geburtsgeschichte der Evv. im Lichte ägyptologischer Forschungen,* in *ZRGG* 12 (1960) 97-111; id., *Pharao und Jesus als Söhne Gottes,* in *Antaios* 2/3 (1960) 266-284. O trabalho de Brunner-Traut é sumamente superficial e tendencioso. Como resulta da exposição anterior, Gressmann e Norden não cometeram, nem podiam cometer, o erro de explicar o motivo da virgindade, recorrendo ao mito faraónico. Não se explica que Brunner-Traut, tantos anos depois, o cometesse. O trabalho de Brunner-Traut é um recurso precipitado e violento ao paralelismo egípcio, ao longo do qual as lacunas são aplanadas retoricamente. Pena que a autora não tenha lido, primeiro, a opinião de S. Morenz: « Die große ägyptische Theologie hat zur Geschichte der Jungfrauengeburt nichts beizutragen. ... die Vorstellung der Jungfräulichkeit kommt dabei gar nicht ins Blickfeld. Anderseits liegt bei der göttlichen Zeugung des Königs ausgesprochenermaßen ein Geschlechtsakt vor, die empfangende Königin ist keine Jungfrau » (S. Morenz, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann* = TU 56 [Leipzig 1951] 56s). Sobre o mito egípcio, cf. ainda: id., *Die Geburt des ägyptischen Gottkönigs,* in *FuF* 40 (1966) 366-371; H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs* = ÄA 10 (Wiesbaden 1964).

[98] Cf. E. Norden, *Geburt des Kindes* 90: « Das ägyptische Theologumenon atmet noch den herben, großartigen Stil eines Mythos, die evangelische Erzählung ist von dem lieblichen Duft einer zarten Legende umweht, die von Mythischem nur ganz von fern wie von einem urzeitlichen Schatten gestreift wird ».

[99] *Ibid.* 92s. E. Norden formula a sua síntese a partir das seguintes passagens de Fílon: *Her.* 263-265; *Somn.* I 119; *Deus* I 3. Das três, esta última é a única que usa ἐπισκιάζειν. É forçoso precisar que E. Norden força e manipula as passagens anteriores em função da sua tese preconcebida (cf. adiante, n. 67.5).

pende Fílon[100], existe um nexo de correlatividade entre a união sexual com a divindade e a obnubilação extática do espírito humano. Portanto, Lucas ao servir-se do voc. ἐπισκιάζειν deita mão de uma imagem mística, para descrever o fenómeno da geração pneumática. Ao descrever a união mística de Maria com o Pneuma alude leve e delicadamente ao fenómeno sexual da geração de Jesus.

E. Norden « dá um passo em frente » relativamente a H. Leisegang, para justificar o conteúdo místico de ἐπισκιάζειν. Com efeito, a psicologia do profundo descobre, não só um íntimo nexo entre experiência mística (« unio mystica ») e experiência sexual (a união mística materializa-se frequentemente em manifestações sexuais), mas constata também que os místicos dos tempos modernos exprimem a sua experiência extática com vocábulos sinónimos de ἐπισκιάζειν: obnubilar, obnubilação (Vulgata, Lc 1,35: *obumbrare*)[101].

Deste modo, através de Fílon e da mística moderna redescobre-se a verdadeira origem e verdadeiro conteúdo da linguagem lucana. Trata-se, certamente, de uma compreensão mística da geração pneumática, confirmando-se, desta maneira, a primeira hipótese da origem helenista do motivo cristão da conceição virginal de Jesus.

3. Em RESUMO, os testemunhos de Plutarco e de Fílon garantem-nos a existência do motivo da geração pneumático-virginal no sincretismo helenista, formado a partir do motivo egípcio da geração divino-pneumática e do motivo grego da virgindade. A análise da composição de Lc 1,26-38 confirma o resultado anterior, ao permitir o acesso à estrutura do mito faraónico. Finalmente, o uso

---

[100] E. Norden conclui, a partir de uma indicação de Fílon (*Somn.* I 118: ἔνιοι δὲ οὕτως ἐξεδέξαντο), ter, este, recebido esta doutrina do misticismo helenista. « Wer waren die ἔνιοι, auf die Philon sich beruft? Spekulative Mystiker graeco-aegyptischer Herkunft » (E. NORDEN, *op. cit.* 97; cf. pp. 97-99). Já antes, Norden constatara: « Aus dem Nillande wehten die Keime des Geheimnisvollen, Mystischen, Magischen über die Länder der Oikumene » (*ibid.* 82).

[101] Cf. E. NORDEN, *op. cit.*, 94s. Aí, reproduz uma passagem de Max DESSOIR, na qual baseia as suas conclusões. A este respeito o comentário de M. DIBELIUS é o seguinte: « Das ist natürlich richtig, hat aber mit dem Sinn von ἐπισκιάζειν bei Philo nichts zu tun » (M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 23, nota 2). Para melhor reforçar a sua tese E. NORDEN vê a mesma concepção mística no uso marquino de ἐπισκιάζειν (Mc 9,7, segundo a antiga versão síria e a variante grega com ἐπισκιάζουσα αυτῷ) e ainda na variante *D* de Lc 3, 22 (Sal 2,7). « Zwischen Vater und Sohn vollzieht sich unter dem Bilde des Zeugungsaktes eine 'unio mystica' » (E. NORDEN, *op. cit.* 96).

do voc. ἐπισκιάζειν leva-nos ao misticismo helenista. Em suma, trata-se de uma versão místico-helenista do motivo egípcio adaptado, em Lucas, à mentalidade judaico-cristã. Através da linguagem mística e da virgindade, como também, através da transformação da cena dramática de fecundação em anunciação angélica obtém-se uma imagem extraordinariamente delicada, caracteristicamente cristã, sem o mínimo ressaibo teogâmico [102].

6.5. Culto mistérico

W. Bousset [103] dá especial importância a uma notícia de Epifânio, acerca da celebração mistérica de 6 de Janeiro em Alexandria, Elusa e Petra. Segundo refere Epifânio [104], em Alexandria na noite de 5 para 6 de Janeiro, ao canto do galo, fazia-se uma procissão ao som de flautas, tambores e hinos no interior do Coreion (7 voltas), com uma imagem nua de Aion, só adornada com cinco cruzes douradas — na fronte, nas mãos e nos joelhos. « Se alguém perguntava que mistério era este, eles respondiam que, neste dia e nesta hora, Cora (isto é, a virgem) dera à luz Aion », precisa Epifânio. Em Petra, prossegue Epifânio, também se cantavam hinos à virgem (em árabe, Chaamou = Cora, virgem) e a Dusares (= unigénito do Senhor) dado à luz por aquela. Na mesma noite, celebra-se festa semelhante em Elusa. Segundo W. Bousset, a notícia de Cosme de Jerusalém [105] confirmaria a de Epifânio. Cosme refere que, antigamente, os gregos celebravam uma festa que iniciava à meia noite. Terminadas as solenidades, ao sair, clamavam fortemente: « A virgem deu à luz, a luz aumentou (ἡ παρθένος ἔτεκεν, αὔξει φῶς) » [106].

---

[102] É forçoso pôr de sobreaviso contra as generalizações, que apontam E. Norden como defensor do influxo egípcio directo. A exposição anterior mostra suficientemente como a sua hipótese, embora não original (incompreensível sem Gressmann e Leisegang), é mais complexa.

[103] Cf. W. Bousset, *Kyrios Christos*⁶ 270-274.

[104] Cf. Epifânio, *Haer.* 51, 22.

[105] Cf. Cosme de Jerusalém; PG 38, 464.

[106] Apesar de Cosme não precisar o dia da festa nem este ser deduzível do contexto, Bousset (*op. cit.* 272s) presume tratar-se de uma confusão de duas festas antigas: a de 25 de Dezembro (festa de Helion) e a de 6 de Janeiro (festa de Aion). E. Nörden, *Geburt des Kindes* 24-28, a partir de Epifânio, *Haer.* 51, 22, conclui tratar-se de 25 de Dezembro. Seguem-no: R. Kittel, *Die hellenistische Mysterien-*

W. Bousset crê tratar-se de Dionísio [107], com quem é identificado Dusares e Osíris. Este, por sua vez, deve-se identificar com Aion. Ora bem, a festa mais antiga, celebrada de 5 para 6 de Janeiro, é precisamente a da epifania de Dionísio. Seguindo-se, portanto, que a festa da epifania se desdobrara em festa do nascimento.

Compreende-se, pois, que confrontado com o culto dionisíaco, tão divulgado nos países do Médio Oriente, o cristianismo lhe opusesse, primeiramente, uma festa da epifania de Jesus, seguidamente, enriquecida com a festa do seu nascimento. Numa primeira fase, de acordo com o estado evolutivo da cristologia, o nascimento de Jesus era o dia do seu baptismo. Só, numa segunda fase, o nascimento de Jesus recua para o verdadeiro nascimento. Deste modo, compreende-se que, no dia 6 de Janeiro, o cristianismo tenha celebrado a epifania, o baptismo e o nascimento de Jesus. Em virtude do confronto com o culto de Dionísio, compreende-se também que os cristãos o comecem a venerar como Filho da Virgem, nascendo, daí, o motivo e a lenda cristã sobre o nascimento virginal de Jesus. W. Bousset admite esta conclusão como muito provável.

R. Kittel [108] vai mais longe, fazendo depender a tradução septuagintalista de Is 7,14 do influxo mistérico sobre o judeo-helenismo alexandrino. Daí, nasce uma expectativa messiânica judeo-helenista que frutificará no motivo cristão da conceição virginal. Posteriormente, M. Dibelius e G. Guthknecht também não encontram outra fonte para o motivo filoniano-cristão da conceição virginal [109].

---

religion und das AT = BWAT 32 (Stuttgart 1924) 29-45; M. Dibelius, *Jungfrauensohn* 43, nota 2; G. Guthknecht, *Jungfrauengeburt* 71s. À diferença destes autores E. Norden não conclui daquele Παρθένος, Κορή (Chaamou, Chamara, Chaabou), a origem mistérica da conceição virginal cristã (cf. E. Norden, *Geburt des Kindes* 24-40).

[107] Cf. H. Gressmann (*Weihnachtsev.* 36, nota 4) acha injustificada a identificação de Aion com Dionísio.

[108] Cf. R. Kittel, *op. cit.* 64-98.

[109] Cf. M. Dibelius, *Jungfrauensohn* 43s; G. Guthknecht, *Jungfrauengeburt* 69-74. 87; cf. também S. Morenz, *Die Ges. v. Joseph dem Zimmermann* 57; cf. atrás n. 6.1, nota 5.

6.6. Convergência do motivo egípcio da geração pneumática com o motivo mistérico da conceição virginal

Em ordem a uma panorâmica completa das hipóteses sobre as raízes pagãs do motivo cristão, é forçoso mencionar a sugestão de M. Dibelius [110], formada de dois elementos já referidos e estudados nas hipótese anteriores. A novidade de M. Dibelius está, apenas, na sua escolha e combinação. Desde já, se deve advertir que a presente sugestão de Dibelius ocupa um lugar secundário no contexto da sua hipótese sobre a origem do motivo cristão. Para Dibelius basta constatar as raízes judeo-helenistas do motivo cristão. Só, posteriormente, ao interrogar-se sobre a origem dos motivos judeo-helenistas, o autor achou verosímil a hipótese de Gressmann--Norden sobre a origem egípcia da geração pneumática e a de W. Bousset sobre a origem mistérica da conceição virginal.

Posteriormente, G. Guthknecht [111] pretendeu ir mais além de M. Dibelius, sem, todavia, adiantar substancialmente. G. Guthknecht chega às mesmas conclusões, denotando, apenas, um deficiente conhecimento da complexa hipótese de M. Dibelius.

6.7. Insuficiência dos paralelismos pagãos

O suceder-se de hipóteses não é uma boa recomendação a favor de qualquer dos paralelismos apontados. Na verdade, desconhece-se um paralelismo perfeito para o motivo cristão e os apontados são-no aparentemente, por dependerem, em grande parte, do modo como se caracteriza o motivo cristão.

67.1. *Caracterização do motivo cristão*

Sem uma caracterização objectiva do motivo cristão, resultante da análise atenta de Mt 1,18-25 e de Lc 1,26-38, é impossível qualquer estudo comparativo sério. Certamente, é esta a primeira e maior acusação contra grande parte dos representantes — entre os quais altos expoentes — da escola da história comparada das religiões. Com efeito, não poucas vezes, se caracteriza o motivo

---

110 Cf. M. Dibelius, *Jungfrauensohn* 35-37. 43s.

111 Cf. G. Guthknecht, *Junfrauengeburt* 84-87.

cristão, não a partir da análise isenta dos textos bíblicos, mas à luz das lendas teogâmicas; repetindo-se, assim, o erro de Justino, de Orígenes e dos seus adversários. Interessados, estes, em desacreditar o motivo cristão; interessados, aqueles, em legitimá-lo; servindo-se uns e outros da manipulação do paralelismo. Se, para Justino, o paralelismo é fruto da esperteza imitadora da serpente e para Orígenes a resultante de uma tendência universal, à qual o motivo cristão é a única excepção; para os seus adversários e para a escola da história comparada das religiões, deve-se ao facto do motivo cristão ser uma variante do mito teogâmico universal, em função da doutrina cristã da filiação divina de Jesus.

Para melhor fazer frente a toda a espécie de generalizações vamos precisar as características do motivo cristão, atendendo às conclusões da exegese contemporânea predominante.

1. *A conceição pneumático-virginal é um acto da omnipotência do Criador*

Ao passo que D. F. Strauss, H. Gunkel e E. Norden têm o cuidado de frisar a ausência de qualquer ressaibo teogâmico nas narrativas da infância de Mt e de Lc, devida ao processo de refinação e de acomodação do motivo universal à sensibilidade e mentalidade judaico-cristãs, outros — entre os quais H. Usener, H. Gressmann e H. Leisegang — para melhor fazer ressaltar o paralelismo, acentuam abertamente o carácter teogâmico das referidas narrativas. Para todos eles, porém, aberta ou veladamente, José é substituído pelo Pneuma, nas funções de princípio masculino. Isto é, por mais elevado ou pneumático que o processo seja, não deixa de implicar um encontro heterogâmico, no qual os pólos complementares são bem individuáveis: o Pneuma e Maria. E. Norden, mesmo elevando o processo ao mais alto cume do esponsalício místico, através de ἐπισκιάζειν, não consegue evitar as suas implicações sexuais.

Pelo contrário, a ala conservadora, A. v. Harnack, M. Dibelius e as suas respectivas correntes negam a presença de qualquer insinuação teogâmica nas narrativas da infância de Mateus e de Lucas. O Pneuma e Maria não se encontram em relação heterogâmica; isto é, o Pneuma entra em acção como princípio criador e não como princípio masculino. « O Espírito Santo, o próprio Deus, não é genitor, mas criador, não é princípio fecundador, mas poder cria-

dor » — assim se exprime K. L. Schmidt [112] e, de modo semelhante, um elevado número de exegetas e de teólogos contemporâneos [113]. A conceição virginal, por conseguinte, não entra na categoria de « geração », pois Maria não é fecundada por um princípio masculino, nem no seu seio é depositado um germen, divino ou humano, mas na categoria de criação. A biologia proíbe, ainda, de pensar numa partenogénese [114]. Por isso, a intervenção omnipotente de Deus torna-se mais misteriosa e insondável. Isto é, a conceição virginal entra na categoria de « milagre », « gesta » da omnipotência de Deus. Não se trata de uma infracção das leis da natureza, nem de uma correcção das mesmas, mas de um enriquecimento da própria natureza, através do mesmo poder omnipotente que a suscitou e a conserva. O valor do milagre, embora um facto na natureza, é exclusivamente antropológico (semiológico).

Na verdade é este o valor da conceição virginal para Mt e Lc, como o sublinha M. Dibelius e uma forte ala da investigação contemporânea, a qual não consegue ver no referido motivo uma afirmação da filiação divina física de Jesus [115]. Com efeito, nas narrativas da infância a conceição virginal não aparece como processo biogenético, para melhorar a constituição biológica de Jesus. A conceição virginal não confere uma dimensão semidivina à sua pessoa, nem é a razão de ser da sua filiação divina, quer para Mateus, quer para Lucas. A razão fundamental está no facto de nenhum deles explicar a origem humana de Jesus por meio de um germen superior, etéreo, olímpico, divino; nem por meio de um germen humano depurado das impurezas do pecado original; mas por meio de um milagre imprescrutável da omnipotência de Deus. De facto, a tendência predominante, hoje, nega que Mateus associe, mesmo vela-

---

112 K. L. SCHMIDT, *Die jungf. Geburt* 291.

113 Cf. atrás, n. 3.4.

114 Na partenogénese forma-se um novo ser com a mesma composição cromosomática, portanto, de sexo feminino. Uma cópia perfeita da mãe. A conceição virginal não é definível biogeneticamente. Não intervém um germen masculino, nem se trata de partenogénese. É um verdadeiro MILAGRE, cuja única explicação possível é a omnipotência de Deus.

115 Cf. atrás n. 34.3. De entre os autores católicos é de interesse referir J. RATZINGER (*Einführung in das Christentum* [München 1968] 222-230), para o qual « die Empfängnis Jesu ist Neuschöpfung, nicht Zeugung durch Gott » (225). A filiação divina nada tem a ver com a conceição virginal: « Sein Gottsein bedeutet nicht eine Subtraktion am Menschsein » (*l. cit.*).

damente, a conceição virginal à filiação divina de Jesus e M. Dibelius nega que Lucas supere, no v. 35, a concepção teocrática de filiação divina do v. 32. Neste caso, a conceição virginal tem, apenas, valor semiológico, a favor da pessoa e missão de Jesus, sem especificar a natureza de uma e da outra.

Em total contraste com o motivo cristão, está o motivo teogâmico, cuja função é a de explicar a semidivindade de um personagem, por meio da sua origem divina, isto é, por meio de um processo biogenético que ponha no princípio da sua vida um germen deste ou daquele deus. Dum modo geral, tal processo implica um encontro teogâmico, considerado invulgar, mas não miraculoso; pois nada mais natural do que o amor de um deus pelas filhas dos homens. Não é miraculoso o processo generativo, nem o processo de fecundação. O admirável está, apenas, na semidivindade do personagem, prerrogativa de que nem todos os homens se podem vangloriar; tal como nem todas as mulheres se podem enaltecer por terem sido amadas por um deus e por serem mães de um semideus.

2. *Elementos constituintes do motivo cristão*

O motivo cristão está constituído por dois elementos específicos complementares: conceição pneumática e conceição virginal. Por conseguinte, o estudo comparativo empenhado na demonstração da origem mitológica do motivo cristão não pode limitar-se a apontar casos, nos quais o varão é substituído por um rival divino e o germen humano por um germen divino. Mesmo na errada hipótese de o motivo cristão se definir como geração divina, só poderia entrar em questão o paralelismo que a atribuísse directamente ao Espírito Santo, sem qualquer lesão da virgindade da mãe. Tal hipótese, porém, não é viável; até porque a concepção judaico-cristã de Mt 1,18-25 e de Lc 1,35 é incompatível com a ideia de ἱερὸς γάμος.

Um número bastante elevado de exegetas recorda o carácter judaico-cristão das passagens e o género feminino de « ruach », incoadunável com a função de princípio masculino. Além disso, tanto no AT, como no judaísmo, nunca é atribuída a função generativa ao Espírito Santo. Por isso, quando os cristãos atribuíram o início da vida de Jesus ao Espírito Santo pensaram no PODER (δύναμις) de Deus, sempre presente e actuante na história da salvação. G. Erdmann e certos contemporâneos afirmam que a noção de Espírito Santo em Lc 1,35 está plenamente de acordo com o uso lucano,

principalmente com o uso pentecostal [116]. Trata-se do Espírito de Deus, razão de ser de toda a história da salvação, dum modo especial do presente Eon (Cristo e Igreja). Por essa razão, nada estranha que o início semiológico de Jesus seja visto no conjunto da história da salvação e, por isso, atribuído ao Espírito Santo que conduz a história da salvação, de estádio em estádio, à plena consumação. Evidentemente, que a actuação do Espírito, nesse momento concreto, de acordo com toda a mentalidade judaico-cristã, nem, por sombras, pode ser imaginada como acto de fecundação. Ali, o Espírito de Deus é a omnipotência de Deus.

Bem medidas as coisas, a atribuição da conceição de Jesus, não ao próprio Deus, mas ao Espírito Santo é sinal de que os cristãos primitivos não a associaram à ideia de geração.

A este ponto, é necessário precisar que só pode entrar em questão um paralelismo que, excluindo toda a teogamia, atribua o início da vida de um ser humano à intervenção miraculosa do Pneuma criador.

A este elemento anda associado outro, também, importante: a conceição virginal. Isto é, a virgindade de Maria não se alterou com a conceição pneumática, exactamente, por não se ter verificado nenhuma união teogâmica, ou análoga, em ordem à deposição de um germen masculino no seu seio. A conceição virginal de Jesus não implica virgindade só até ao momento da conceição, mas é também uma negação explícita de qualquer espécie de teogamia, ou mesmo de heterogamia sublimada em « união mística ». Maria não foi posta em relação heterogâmica com o Espírito Santo.

Em conclusão, só podem entrar em questão os paralelismos que apresentarem as características precedentes. Precisando, o motivo cristão atribui a origem humana de Jesus a uma intervenção da omnipotência de Deus, designada πνεῦμα ἅγιον e δύναμις ὑψίστου, sem a mínima alteração da virgindade de Maria; isto é, excluída a deposição de um germen, divino ou humano, no seio de Maria e consequentemente excluída qualquer espécie de relação heterogâmica, mesmo a nível de « esponsalício místico ».

67.2. *Analogias indianas, persas, assírio-babilónicas e egípcias*

Em todos os casos apontados, encontramos, bem saliente, a teogamia. Em nenhum deles encontramos os motivos da geração

---

[116] Cf. atrás, n. 3.4.

pneumática e da conceição virginal. A quase totalidade dos teólogos actuais rejeita que a conceição virginal de Jesus se pudesse formar a partir de qualquer das analogias em questão, por falta de verdadeiros paralelismos [117]. Merece a pena fazer uma consideração sobre o mito faraónico, dado o recurso frequente ao mesmo [118].

Este mito não supera a teogamia — deixamos de lado a crença testemunhada por Plutarco [119] — pois, Amun, assumindo as feições do Faraó, fecunda a rainha, de modo humano. Que significa assumir as feições do Faraó? A resposta vem-nos da lenda egípcia sobre a origem faraónica de Alexandre, o Grande. Para legitimar a soberania de Alexandre sobre o Egipto, invertem-se os termos da lenda; não é Amun a assumir as feições do Faraó, mas é Nectanebos, último Faraó, que assume a figura de Amun, se aproxima de Olímpia, mãe de Alexandre e a fecunda [120]. Tal inversão significa que o Faraó é simultaneamente filho de Amun e filho carnal do Faraó. Alexandre, para ser Faraó, tem de ser de sangue faraónico e filho de Amun. Portanto, o mito faraónico parece não excluir a paternidade física do Faraó-pai, embora acentue apenas a paternidade de Amun, aludindo à paternidade do Faraó. Como comummente se precisa, o mito faraónico desconhece o motivo da virgindade. Basta ter presente que se trata de teogamia; por isso, com o acto da fecundação desaparece a virgindade, se acaso a rainha ainda era virgem. Todavia, nem este pressuposto existia, pois, o sucessor nem sempre era o primogénito. Nem mesmo nos casos de mudança de dinastia se postula a virgindade da mãe.

Por isso, impõe-se concluir com S. MORENZ [121] que o antigo

---

[117] Cf. atrás, n. 61.2, sobretudo, nota 15.

[118] Propugnadores do mito faraónico: H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 44-46; E. KLOSTERMANN, *LkEv*² 11s; E. BRUNNER-TRAUT, *Die Geburtsges.* 97-111; id., *Pharao und Jesus* 266-284. E. Norden (*Geburt des Kindes* 76-92) defende uma origem sincretista resultante da combinação de elementos egípcios, gregos e judaico--cristãos. M. DIBELIUS (*Jungfrauensohn*) apresentará uma variante mais refinada da hipótese de Norden (cf. adiante, n. 7.3). G. GUTHKNECHT, (*Jungfrauengeburt* 46-52), mantendo-se na linha de Dibelius, regressará, em parte, a certas posições de Norden.

[119] Cf. adiante, n. 67.5.

[120] Cf. O. WEINREICH, *Der Trug des Nektanebos. Wandlungen eines Novellenstoffs* (Leipzig 1911).

[121] Cf. S. MORENZ, *Die Ges. v. Joseph dem Zimmermann* 56s (cf. atrás, n. 64.2, nota 97). Contra o influxo egípcio são dignos de menção: C. CLEMEN, *RelGesErkl.*

mito faraónico não podia dar origem ao motivo cristão; nada teogâmico, este, e muito peculiar pela conceição pneumático-virginal.

67.3. *Mitologia greco-romana*

Foi, indubitavelmente, o termo de comparação mais preferido pela antiga escola da história comparada das religiões. Tão evidente é o paralelismo que, até, foi ocasião de crítica e de escárneo, por parte de judeus e pagãos; e de defesa apologética, por parte de Justino e de Orígenes, sublinha-se. Uns e outros, explícita ou implicitamente, identificaram o problema. Os primeiros descobriram a sua solução, ao passo que os segundos tornaram a encobri-la com o manto da dogmática. Até que ponto Justino e Orígenes reconhecem o paralelismo? Quais os termos reais do mesmo?

1. *Justino e Orígenes*

Na verdade, ambos, ao defender apologeticamente a historicidade da conceição virginal de Cristo, reconhecem uma certa semelhança entre esta e as narrativas gregas sobre o nascimento de heróis mitológicos ou de personagens históricos mitizados. Todavia, não há razão válida que permita exagerar os termos dessa semelhança, pelo contrário, tudo induz a minimizá-la [122].

Começamos por JUSTINO e, neste, pelo seu diálogo com Trífon, com o qual discute, sobretudo, acerca da messianidade de Jesus e da sua preexistência como Filho de Deus. Trífon postula, à luz da messianologia judaica, que o Messias tem de ser « homo ex hominibus genitus » [123]; doutrina, contra a qual, repugna a doutrina cristã

---

*des NT*² 119s; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 348-363; T. D. BOSLOOPER, *Virgin Birth* 158-167. Nos tempos mais recentes *só* E. BRUNNER-TRAUT (cf. os artigos citados atrás, na nota 118), seguida por R. KILIAN, *Die Geburt des Immanuel* 9-35, defendeu a existência do submotivo da virgindade na teogamia egípcia. S. MORENZ (*op. cit.* 57) pensa, pelo contrário, que « die Vorstellung der Jungfräulichkeit kommt dabei gar nicht ins Blickfeld. Anderseits liegt bei der göttlichen Zeugung des Königs ausgesprochenermaßen ein Geschlechtsakt vor, die empfangende Königin ist keine Jungfrau (Urk. IV, 219/22; Pap. Westcar). Isis, sonst in vielem Vorbild Mariens versagt sich in diesem Punkt fast völlig ». Da mesma opinião são, entre outros, H. Gressmann e E. Norden, defensores da origem egípcia do submotivo da « geração divina » (cf. atrás, n. 6.4; cf. adiante, nn. 67.5; 7.2).

[122] Cf., sobretudo, J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 327-335; T. ALLAN HOBEN, *The Virgin Birth*, in *AJT* 6 (1902) 486-494 (sobre Justino).

[123] JUSTINO, *Dial.* 48,3 (ἄνθρωπος ἐκ ἀνθρώπων γεννηθείς) et passim.

sobre a incarnação do Filho eterno de Deus. Entre os diversos argumentos em contrário, Justino cita a conceição virginal, garantida profeticamente por Is 7,14, segundo a qual, Jesus não vem « de semente humana, mas do poder de Deus » [124]. Trífon refuta a interpretação cristã de Is 7,14 e acrescenta que os cristãos se deveriam envergonhar de dizer de Jesus o que os gregos dizem de Perseu; segundo os quais nasceu de Dánae, sendo ela virgem, tendo Zeus descido sobre ela, sob a forma de uma chuva de ouro [125]. Justino não deixa de reconhecer, entre Jesus e os heróis gregos (Dionísio, Heracles, Perseu), certas semelhanças, as quais, porém, se explicam como imitações das profecias do AT; imitações inventadas e divulgadas pelo demónio, entre os gregos, para desacreditar Cristo quando, este, aparecesse como adimplemento daquelas. « Quando ouço dizer, ó Trífon — continuei — que Perseu nasceu de uma virgem, então, sei que tal narração é uma imitação da serpente enganadora » [126].

Na *Apol.* I, propõe a questão sob a perspectiva, não do « homo ex hominibus genitus », mas da perseguição imperial ao cristianismo, acusado de impiedade, ateísmo, criminalidade e de hostilidade ao Imperador. Justino esforça-se, como já o fizera Aristides, por mostrar o contrário. Nada repugna à razão. Nada se opõe aos bons usos e costumes do povo romano. Porque criticam os cristãos, de seguir o crucificado, eles, que acreditam em deuses massacrados por outros deuses? Porque se escandalizam com a doutrina sobre o Logos, eles, que fizeram de Hermes um Logos? Porque rejeitam a conceição virginal de Jesus, eles, que acreditam no mito de Perseu? [127].

A semelhança reconhecida por Justino é realmente mínima e até imprópria, como se depreende das seguintes observações: a) Os mitos pagãos são caracterizados por Justino com a linguagem cristã, como « nascimentos virginais ». Para Justino, Semele, Alcmena e Dánae, mãe de Dionísio, de Heracles e de Perseu, respectivamente, são virgens [128]; afirmação que a história comparada das religiões não pode comprovar. Portanto, Justino é inexacto ao estabelecer os ter-

---

124 JUSTINO, *Dial.* 54,2 (οὐκ ἐξ ἀνθρώπου σπέρματος, ἀλλα' ἐκ τῆς του θεοῦ δυνάμεως). *Apol.* I 32,9.11; cf. ainda, *Dial.* 84, 2 (δυνάμει καὶ βουλῇ τοῦ τῶν ὅλων ποιητοῦ).

125 Cf. JUSTINO, *Dial.* 67,2.

126 JUSTINO, *Dial.* 70,5.

127 Cf. JUSTINO, *Apol.* I 22,5.

128 Cf. JUSTINO, *Dial.* 67,2; 69,2.3.

mos de comparação [129]. b) Justino sublinha o paralelismo através de um argumento *ad hominem,* mais apto para desarmar o adversário do que para estabelecer semelhanças objectivas. Exagera-as arbitrária e tendenciosamente. c) O próprio Justino põe em relevo certas diferenças fundamentais. Em primeiro lugar, reprova a teogamia do motivo pagão. De Zeus, genitor de Dionísio, de Heracles e de Perseu, diz ser parricida, filho de parricida, escravo dos prazeres mais baixos e vergonhosos do amor. Para satisfazer a sua paixão libidinosa uniu-se com uma multidão de mulheres [130]. Em segundo lugar, sublinha, em contraste com os mitos pagãos, que a conceição virginal de Jesus se verificou sem qualquer « comércio carnal » [131], caso contrário, não teria sido « virginal » [132]. Verificou-se por intervenção do poder Deus [133], conservando, Maria, intacta a sua virgindade [134]. Desta precisação resulta um profundo contraste entre o motivo cristão e os motivos pagãos. Pois, à crassa teogamia, Justino contrapõe uma verdadeira conceição virginal, atribuída ao poder de Deus e não ao acto de fecundação ou de geração. Em terceiro lugar, Justino não faz substituir o germen humano por um germen divino, mas àquele contropõe a « dynamis » de Deus [135] ou ainda a « dynamis e a vontade do Criador de todas as coisas » [136]. Deste modo, mostra como a conceição virginal de Jesus não entra na categoria de « geração », mas na categoria de criação. Por isso, a compara com a formação de Eva a partir da costela de Adão e com a criação dos viventes pela palavra de Deus [137]. Em quarto lugar, de acordo com o dito anteriormente, não é da conceição virginal que Justino deriva a filiação divina de Jesus, mas da sua geração eterna. A conceição virginal, ao dizer que Jesus não é « ex semine hominis » nem um simples « homo ex hominibus », é sinal da sua preexistência e filiação divina. Finalmente, Justino desmente a história comparada das religiões ao classificar os mitos pagãos de imitações diabólicas

---

[129] Cf. J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 335s (« An error it certainly is », p. 336); G. GUTHKNECHT, *Jungfrauengeburt* 104s.
[130] Cf. JUSTINO, *Apol.* I 21,5.
[131] JUSTINO, *Apol.* I 21,1; 33,4.6 (οὐ διὰ συνουσίας).
[132] JUSTINO, *Apol.* I 33,4.
[133] Cf. JUSTINO, *Apol.* I 33,4.6; 54,2; 32,9.11 (δύναμις τοῦ θεοῦ).
[134] Cf. JUSTINO, *Apol.* I 33,4.
[135] Cf. JUSTINO, *Dial.* 54,2; *Apol.* I 32,9.11.
[136] JUSTINO, *Dial.* 84,2.
[137] Cf. JUSTINO, *Dial.* 84,2; 84,4.

das profecias veterotestamentárias, para desacreditar a fé em Cristo e, assim, impedir a adesão dos pagãos ao cristianismo [138]. Isto é, para Justino, a semelhança entre a conceição virginal e os mitos pagãos não favorece a adesão dos pagãos à fé em Cristo, Filho de Deus, como o querem os representantes da história comparada das religiões; mas é, pelo contrário, um obstáculo e até motivo de difamação.

Em síntese, resta uma margem mínima para o paralelismo em questão, insuficiente para justificar qualquer raciocínio sobre parentesco e dependência.

Em ORÍGENES o caso apresenta-se de modo diferente, mas os resultados são semelhantes. Celso reactiva a calúnia dos judeus sobre a origem adúltera de Jesus [139]. Orígenes repele-a e defende a historicidade da conceição virginal [140]. Contra a incredulidade dos gregos, recorda a partenogénese de certos viventes, a protogénese da humanidade e os mitos pagãos sobre a origem semidivina de heróis, filósofos e conquistadores [141].

Para Orígenes o problema consiste em saber se a geração de seres viventes só é possível pela união sexual de macho e fêmea. A resposta vem do próprio Criador, ao mostrar através de certos casos de partenogénese

> « que aquilo que ele faz por um animal também o pode fazer, querendo, por outros, mesmo homens [...]. É acaso impossível que Deus, querendo enviar um mestre divino à raça humana, em vez de o criar por meio do princípio seminal, resultante da união de machos com fêmeas, decida que o princípio do nascituro seja de outra ordem? » [142].

Deste modo, Orígenes exclui qualquer espécie de união sexual (μίξις), ao atribuir a conceição virginal a uma disposição directa do Criador. Esta não aparece como substituto divino do macho (ἄρρην), mas na função estricta de CRIADOR (δημιουργός), ao qual Orígenes reconhece o poder de criar (ποιεῖν) uma pessoa, baseando-se noutros princípios. A conceição virginal não entra na categoria de « fecundação » ou « geração », mas de « criação ».

---

[138] Cf. JUSTINO, *Apol.* I 54.
[139] Cf. ORÍGENES, *C. Celsum* I 28.
[140] Cf. ORÍGENES, *C. Celsum* I 32-35.
[141] Cf. ORÍGENES, *C. Celsum* I 37.
[142] ORÍGENES, *C. Celsum* I 37.

Não se trata de uma impossibilidade para Deus, nem de um pensamento absurdo para os gregos incrédulos, pois, segundo eles próprios, nem todos os homens nasceram da união sexual entre homem e mulher; como ensinam a respeito da origem dos primeiros homens, nascidos da terra, a qual continha as razões seminais, coisa mais extraordinária do que a conceição virginal de Jesus, comenta Orígenes. Além disso, não é descabido recordar-lhes, entre outros, o mito segundo o qual Platão foi concebido por Amfiction (Periction), de Apolo.

Com a referência ao mito de Platão crêem os fautores da origem mitológica grega da conceição virginal que Orígenes reconhece a existência de um estreito paralelismo entre esta e os mitos greco-romanos, tanto mais que o princípio fenomenológico [143], por ele formulado, se aplica, ponto por ponto, tanto a Platão como a Jesus; nada impedindo de pensar que os discípulos de Jesus, obedecendo ao mesmo princípio, lhe tenham aplicado o mito que os discípulos de Platão, já, a este haviam aplicado. Semelhante raciocínio, porém, não tem em conta a argumentação *ad hominem* praticada por Orígenes, nem os termos reais da comparação. O termo de comparação é a geração por um princípio diferente da união sexual entre macho e fêmea, do qual resulta que Jesus e Platão não nasceram daquela união, mas por um princípio de outra ordem. Tal concordância não provém da semelhança objectiva entre as concepções cristãs e mitológicas, mas da argumentação *ad hominem,* de Orígenes, que, para acentuar a semelhança, caracteriza o mito de Platão com categorias cristãs. Caracterizado, porém, à luz da mitologia grega, Platão é, em contraste com Jesus, fruto de uma união sexual entre macho e fêmea; união invulgar, apenas, pelo facto de Ariston ser substituído por Apolo nas funções específicas de « macho ».

Deste modo, resulta aparente o paralelismo apontado por Orígenes, certamente, insuficiente para explicar a origem mitológica do motivo cristão. Mais, Orígenes não aponta para a via justa, mas equivocou-se e levou certos desprevenidos ao equívoco.

Relativamente ao princípio fenomenológico formulado por Orígenes, uma análise atenta verifica não se aplicar a Cristo. Com efeito, segundo ele, o mito explica a superioridade de certos personagens através da constituição divina do corpo por meio de sementes su-

---

[143] Cf. atrás, n. 6.2, nota 17.

periores, divinas, isto é, através da constituição somática semidivina. A divindade de Cristo, porém, explica-se, não a partir da conceição virginal do seu corpo, mas da sua condição preexistente e eterna de Filho de Deus. A conceição virginal é maximamente congruente com a divindade e santidade de Cristo, mas não a explica [144].

Em CONCLUSÃO, Justino e Orígenes, em vez de implícita e inconsciamente apontarem para a mitologia greco-romana como fonte do motivo cristão, estabelecem princípios objectivos em absoluto contraste com aquela proveniência e, até, em contraste com a sua própria exploração tendenciosa dos paralelismos. Tendenciosa, porque em função do argumento *ad hominem* [145] e, além disso, acrítica por caracterizar o mito à base de categorias estrictamente cristãs.

2. *Termos reais do paralelismo*

Para se verificar a hipótese em questão, há a averiguar se « o paralelismo » — é constatação de E. Meyer — « entre Mateus e a lenda do nascimento de Platão não pode ser mais perfeito » [146] e se o motivo cristão é realmente paralelo ao motivo mitológico greco-romano.

Quanto ao primeiro ponto, há a precisar que E. Meyer postulou o referido paralelismo literário-motivacional sem o ter demonstrado; com efeito, a) Ariston não constatou a gravidez de Periction, nem José usou de violência carnal para com Maria; b) Ariston não decidiu abandonar Periction em virtude da lei do adultério — lei inexistente na Grécia, como inexistente é qualquer suspeita da parte de Ariston — nem a decepção de José provinha do insucesso no amor carnal; c) a aparição nocturna não instruiu Ariston sobre uma conceição por obra do Espírito Santo, nem lhe confia qualquer missão; a José, porém, o anjo do Senhor pede para receber Maria em sua casa e para dar o nome ao nascituro, pois o gerado em Maria deve-se à intervenção do Espírito Santo, é o Messias enviado por Deus em cumprimento das profecias, para a remissão dos pecados;

---

144 Cf. ORÍGENES, *C. Celsum* I 28-37. 69-71.

145 Sobre o argumento *ad hominem*, cf. J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 330: « *The argumentum ad hominem* is at times a very dangerous thing » ... « But however dangerous it may be, ... was very natural under the circumstances, and is far from justifying the consequences that have been deduced from it by modern writers ». Cf., ainda, T. ALLAN HOBEN, *Virgin Birth* 489.

146 E. MEYER, *Ursprung* I 56.

d) depois da aparição nocturna, Ariston não se sente implicado no acontecimento, mas emarginado pela rivalidade de Apolo e resignado, pois tendo entendido que o seu insucesso se devia ao facto de Periction ter sido objecto do amor de Apolo, não a tornou a molestar até ao parto da criança; José, pelo contrário, sentiu-se implicado no mistério de Maria e, por isso, dá exacto cumprimento à missão que lhe é confiada. Recebe Maria em sua casa, mas abstém-se de a conhecer até ao nascimento da criança, a quem dá o nome de Jesus.

Apesar de tão significativas diferenças, os termos de comparação coincidem, indubitavelmente, nos seguintes pontos: a) em ambos os casos, está em causa um nascimento invulgar; b) em ambos os casos, sublinha-se a exclusão do marido (noivo); c) em ambos os casos, é uma aparição em sonhos que os elucida; d) em ambos os casos, o marido abstém-se do uso do matrimónio até ao nascimento da criança. Como se explicam estas coincidências?

Em ordem a uma resposta isenta, convém partir da constatação de que os precedentes elementos constituem a estrutura dialéctica da lenda de Platão, ao passo que em Mateus são circunstâncias marginais. Com efeito, o escopo último da lenda de Platão consiste em alicerçar a sua origem divina. Para o efeito, impõe-se mostrar como só Apolo pode ser o pai de Platão, sendo tal objectivo atingido através da exclusão dramática de Ariston, impedido de exercer o seu direito de marido. Compreendida a razão do incidente, Ariston não torna a molestar Periction. Em Mateus, porém, o objectivo da narração não consiste em mostrar a origem divina de Jesus através da exclusão dramática de José. Segundo recentes estudos da estrutura redaccional de Mt 1,18-25 [147] resulta que o escopo da narrativa é o de esclarecer a genealogia, acerca da filiação davídica de Jesus, em choque aparente com a tradição da conceição virginal. Ambas as tradições se pressupõem inamovíveis, por isso, precisas de harmonização. Por essa razão, tudo na narrativa está em função da referida harmonização. Com efeito, se, por um lado, a conceição virginal mostra como José é alheio à conceição de Jesus, por outro lado, a vontade expressa de Deus e a livre anuência de José garantem um elo genealógico entre Jesus e David. Deste modo, Deus cumpre as promessas feitas a Abraão e a David dando-lhes, através

[147] Cf. atrás, n. 1.3.

de José, o FILHO prometido e ansiado. Sendo este o verdadeiro núcleo da narração a conceição virginal é apenas uma circunstância determinante, mas fora de discussão e, simplesmente, pressuposta.

A exclusão do concurso de José, na conceição de Jesus, é certamente paralela à exclusão de Ariston, mas depende da própria estrutura do motivo, independentemente, da sua historicidade ou não-historicidade, não indicando, de per si, qualquer dependência. A constatação da gravidez de Maria, por parte de José, e seu subsequente escrúpulo perante a lei não têm por função inculcar não ser José o pai de Jesus; nem a revelação angélica tem por objectivo convencê-lo a não molestar Maria até ao nascimento da criança. Na perspectiva acima anunciada, a constatação da gravidez e a perplexidade de José, ao mesmo tempo que sublinham a conceição virginal, servem de pretexto-introdução à revelação do desígnio histórico de Deus sobre a criança e do papel de José no contexto dessa história. Pretende-se explicar que, apesar de José ser alheio à conceição de Jesus, é ele o elo entre este e a casa de David. Aí a funcionalidade do conflito com a lei e a sua superação. José aceita a missão de pai e, assim, ao receber Maria por esposa e o nascituro por filho insere-o na casa de David. O recurso à revelação, em sonhos, é característica de Mateus e não necessariamente uma dependência da lenda de Platão, a não ser que se demonstre o contrário. A constatada abstinência de José, até ao nascimento de Jesus, é, certamente, paralela à de Ariston, mas é motivada de outra maneira. Ao passo que a lenda de Platão se encaminha para a abstinência de Ariston, que Plutarco faz derivar de um preceito positivo [148], em Mateus, a exclusão de José resulta simples requisito estrutural da conceição virginal e a sua abstinência, dimensão natural do decoro, pureza e sacralidade do acontecimento. Nada de preceitos. Nada de postulados estruturais da narrativa. Trata-se, portanto, de pura coincidência [149].

Em suma, tendo em conta as diferenças substanciais entre as duas narrativas e o escopo redaccional de Mateus, torna-se muito inverosímil atribuir estas coincidências a um paralelismo de fundo, capaz de explicar a narrativa de Mateus, como variante cristã do

---

[148] Cf. PLUTARCO, *Quaest. Conviv.* VIII 1,2; OLYMPIODOR, *Vit. Plat.* 1 (cf. H. USENER, *Weihnachtsfest*² 72; G. GUTHKNECHT, *Jungfrauengeburt* 64).

[149] Cf. H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 66s; L. BIELER, θεῖος ἀνήρ (Wien 1935) 25-28.

modelo greco-romano. Daqui, se compreende o exíguo consenso encontrado por E. Meyer. De outro aviso são os antigos defensores do carácter apologético de Mt 1 e os maiores expoentes da *Formgeschichte* e da *Redaktionsgeschichte*. No carácter apologético vê Th. Zahn um sinal de historicidade [150], A. v. Harnack um sinal de origem judeo-cristã palestinense [151], M. Dibelius e G. Erdmann um sinal de secundariedade, relativamente a Lc 1,26-38 [152]. Estes dois últimos autores vêem em Mt 1,18-25 uma peça redaccional apologética tardia, em defesa do motivo já muito enraizado na tradição cristã, mas exposto ao escárneo pela calúnia dos judeus, a qual o transformara em adultério. Para ambos, Mt 1,18-25 é irrelevante para a pesquisa das fontes, mas importante para caracterizar o processo evolutivo, da lenda ao mito; com efeito, as semelhanças entre Mt 1,18-25 e a lenda de Platão não são reminiscências da forma mitológica original, mas devem-se ao processo de mitologização em curso [153]. Igualmente contrários à origem pagã da trecho, em questão, são os defensores do seu carácter profundamente judaico. Recordem-se, entre outros, F. C. Burkitt, G. H. Box, V. Taylor, J. Weiss, R. Bultmann, E. Lohmeyer, G. D. Kilpatrick, W. L. Knox, C. F. Davis, K. Stendahl e H. Räisänen [154]. Além disso, a análise dos modelos literários demonstrou cabalmente que Mt 1-2 é uma obra midráchica e que a Mt 1,18-25 serviu de modelo literário o midrash e a lenda de Moisés [155].

Em conclusão, para as referidas hipóteses literárias as semelhanças entre Mt 1,18-25 e a lenda de Platão devem-se à própria natureza do motivo e à casualidade, ou ao processo de mitologização. Por isso, é destituída de fundamento a hipótese que delas parte para propugnar a origem greco-romana do motivo cristão da conceição virginal.

Quanto ao segundo ponto, acerca do paralelismo entre os motivos é bom começar recordando a observação de H. Gressmann [156].

---

150 Cf. atrás, n. 1.5.

151 Cf. *l. cit.*

152 Cf. *l. cit.*

153 Derivam do esquema teogâmico grego a abstinência de José: M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 47-49; G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 56. 67; G. GUTHKNECHT, *Jungfrauengeburt* 66.

154 Cf. atrás, nn. 11.3; 12.1; 13.1; 13.2.

155 Cf. atrás, n. 13.3.

156 Cf. H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 43s.

Este, depois de limitar as possibilidades de paralelismo apenas às narrativas referentes ao nascimento de personagens históricos, a partir de um pai divino e de uma mãe terrestre, e, depois de constatar ser avultado o número de casos, até então elencados, precisa que « os paralelismos, de si, provam apenas que a ideia a eles subjacente gozava, então, de enorme divulgação ». Todavia, constata H. Gressmann, os ivestigadores dão por resolvido o problema apenas com semelhante generalidade. No máximo acrescentam que, não sendo possível atribuir tal ideia ao judaísmo, é de considerá-la como o « involuntário, mas absolutamente necessário, reflexo da divindade de Cristo » [157] na alma dos cristãos gentios. « Deste modo » — prosegue H. Gressmann — « descreve-se correctamente a motivação psicológica original, mas para o historiador a questão é completamente diferente: será ainda possível reconhecer de onde o judaísmo assumiu esta ideia a ele tão estranha? » [158].

H. Gressmann pôs o dedo na ferida, ao indicar que a caracterização do motivo cristão, usada por H. Usener e seus sequazes, era muito genérica e, por isso, insuficiente para um trabalho comparativo sólido. A tal reparo há a acrescentar que a referida caracterização não foi obtida a partir da análise do motivo cristão, mas a partir das narrativas mitológicas e, seguidamente, aplicado ao motivo cristão. Desta maneira, afirmou-se que a conceição virginal é uma formulação mitológica da filiação divina de Jesus, antes de se analisar o nexo entre a conceição virginal e a filiação divina de Jesus nas narrativas da infância.

Resulta, porém, sem qualquer fundamento a hipótese de H. Usener e seus sequazes, apenas, se contrapõe à opinião de M. Dibelius e da moderna *Redaktionsgeschichte,* segundo a qual: a) Mateus não relaciona a conceição virginal com a filiação divina de Jesus; b) a relacionação de Lucas (Lc 1,35), além de ser redaccional (H. Räisänen), não joga com uma noção física (mitológica) de filiação divina, mas com a noção teocrática veterotestamentária (M. Dibelius) [159].

Além de não ser uma afirmação mitológica da filiação divina de Jesus, a conceição virginal, em contraste com o correspondente motivo mitológico greco-romano, não entra na categoria de « gera-

---

[157] H. USENER, *Weihnachtsfest*² 78.

[158] H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 43s.

[159] Cf. atrás, n. 3.4.

ção », mas no de criação. Isto é, Jesus não é gerado de um germen divino, mas surge no seio de Maria por uma disposição do poder omnipotente de Deus, em nada comparável ao ἱερὸς γάμος das narrações greco-romanas. Mesmo no caso de Perseu, verifica-se uma verdadeira fecundação de Dánae, pois Zeus desce sobre ela sob a forma de uma chuva de ouro. No caso de Platão, a Ariston é impedido o acesso a Periction, porque esta foi objecto do amor de Apolo [160]. No caso paralelo de Alexandre, Filipe viu uma serpente junto de Olímpia e perdeu o amor por ela, por ter sido amada por alguém mais forte do que ele [161]. Segundo outras referências, Filipe teria ficado cego de um olho por espreitar pelo buraco da fechadura quando Apolo se encontrava com Olímpia [162]. No caso paralelo de Augusto, sua mãe Atia fora fecundada por uma serpente enquanto dormia no templo de Apolo, ao ponto de pensar ter sido visitada pelo marido durante o sono [163]. No ambiente greco-romano corria a lenda de Nectanebos [164]. Josephus refere o caso de Paulina [165] e Séneca a notícia de que no tempo de Nero um grupo de mulheres aguardava sobre o capitólio a visita de Júpiter [166].

Nenhum caso escapa à categoria de ἱερὸς γάμος, como concede o próprio H. Usener, ao concluir, após elencar muitos casos conhecidos, « que a crença no amor dos deuses pelas filhas dos homens e na união pessoal daqueles com estas era muito divulgada entre os antigos » [167]. Por isso, consciente da dificuldade em estabelecer uma ponte entre a mitologia greco-romana e o motivo cristão comete um crasso erro de análise comparativa citando Simão Mago [168] e Terebinto [169], nascidos virginalmente; sem advertir tratar-se de imitações do motivo cristão [170].

---

160 Cf. Diog. Laertius III 2.

161 Cf. PLUTARCO, *Vita Alex.* II 2-4.

162 Cf. *l. cit.*

163 Cf. SUETONIO, *August.* 94.

164 Cf. adiante, n. 67.5.

165 Cf. Fl. JOSEPHUS, *Ant.* XVIII/III 4.

166 Citado por Agostinho, *De Civ. Dei* VI 10 (cf. H. USENER, *Weihnachtsfest*² 77; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 326).

167 H. USENER, *Weihnachtsfest*² 74.

168 Cf. *Ps. Clemen. Recogn.* ii 14 (cit. por. H. USENER, *op. cit.* 73).

169 Socrates hist. eccl. I 22 Cramers Anecd. Paris II p. 93, 13; Photios contra Manich. I 12, Migne 102,37b (cit. por H. USENER, *op. cit.* 73).

170 Cf. H. USENER, *Weihnachtsfest*² 73; R. GRÜTZMACHER, *Jungfrauengeburt* 31; H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 45, nota 3; G. GUTHKNECHT, *Jungfrauengeburt* 66.

Do mesmo modo como não existem exemplos de pessoas nascidas, não de germen divino, mas pelo simples poder criador de Deus, também não existem casos referidos ao Espírito de Deus, nem conceições verdadeiramente virginais [171]. A inexistência do primeiro motivo impossibilita, evidentemente, o segundo e principalmente o terceiro. A inexistência de uma concepção não-teogâmica entre os gregos é indirectamente testemunhada por Plutarco [172], ao criticar o mito da origem teogâmica de Platão, por contradizer a imutabilidade de Deus e ao contrapor-lhe a antiga doutrina cosmogónica egípcia [173]. A inexistência do motivo da conceição virginal resulta evidente do confronto entre o motivo cristão e o motivo grego. Com efeito, no motivo cristão a conceição virginal não significa só que Maria era virgem até àquele momento, mas que a conceição de Jesus não entra na categoria de geração. Isto é, Maria não foi fecundada com um germen, nem humano nem divino. A conceição de Jesus verificou-se sem qualquer acto de fecundação, sem qualquer princípio masculino, mas simplesmente pelo poder omnipotente de Deus. Na mitologia grega conhecemos a virgindade de Periction, com a qual Ariston não teve relações antes de nascer Platão. No entanto, a sua virgindade, a partir do encontro com Apolo, deixa de ser comparável à de Maria. Periction uniu-se com Apolo, foi fecundada por um princípio masculino que nela depositou um germen divino. Em termos cristãos, deixou de ser virgem. Além disso, a mitologia greco-romana nunca deu importância à virgindade da mulher escolhida pela divindade [174]. No caso de Periction e de Olímpia situa-se o

---

[171] Sobre a inexistência do motivo da conceição virginal, cf. G. GUTHKNECHT, *op. cit.* 61-68; G. DELLING, ThWNT V, s.v. παρθένος 826-828. A quarta écloga de Virgílio com a sua referência à virgem e ao nascituro cosmocrator (« jam redit et virgo ... tu modo nascenti puero ») não contém a mínima alusão a uma conceição virginal. Virgílio depende claramente dos oráculos sibilinos. Trata-se de uma referência alegórica à constelação da Virgem (*Or. Sib.* V 206-212). Cf. Th. D. BOSLOOPER, *Virgin Birth* 182, nota 74; G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 95. 99s. Sobre a 4ª écloga, além dos anteriores, cf. E. NORDEN, *Geburt des Kindes*; W. WEBER, *Der Prophet und sein Gott* (Leipzig 1925); H. JEANMAIRE, *Le messianisme de Virgile* (Paris 1930); A. ALFÖLDI, *Der neue Weltherrscher der vierten Ekloge Virgils*, in *Hermes* 65 (1950) 369-384; R. BULTMANN, Rec. a Norden, *Die Geburt des Kindes*, in *ThLZ* 49 (1924) 319-323; H. GRESSMANN, *Der Messias* 462-478; id., *Götterkind und Menschensohn*, in *DLZ* 47 (1926) 1918-1928.

[172] Cf. PLUTARCO, *Quaest. Conviv.* VIII 1,2.

[173] Cf. adiante, 67.5.

[174] Cf. G. GUTHKNECHT, *Jungfrauengeburt* 66: « Allerdings fehlt in diesen my-

acontecimento antes do uso do matrimónio só para excluir qualquer dúvida acerca da origem divina do nascituro, não estando em questão o prodígio, mas o seu resultado, isto é, a natureza divina do personagem em questão [175]. Pelo contrário, nas narrativas cristãs não é a natureza sobre-humana de Jesus que está em questão — impossível de deduzir da conceição virginal, a partir da teologia judaica — mas o prodígio e o seu valor semiológico a favor da posição que o nascituro ocupará na história da salvação; tal posição, porém, não é definida, mas simplesmente garantida pela conceição virginal.

3. Em suma, *a hipótese do paralelismo greco-romano não resiste à crítica objectiva,* pois, como constata T. D. Boslooper, « nenhuma dessas ideias é comparável com a fórmula bíblica » [176]. Na verdade, a maior deficiência dos propugnadores deste paralelismo consiste na facilidade com que convertem semelhanças muito genéricas em paralelismos e estes em relações de parentesco. A maior das deficiências consistiu certamente em caracterizar o motivo cristão como « o reflexo involuntário, mas inevitável, da divindade de Cristo nas almas dos gregos convertidos » [177]. *Só assim, caracterizando o motivo cristão, com categorias mitológicas, foi possível alicerçar o an-*

---

tischen Erzählungen völlig der Gedanke, daß der Gott nur mit einer Jungfrau verkehre » (p. 66), « sodaß z.B. Periktione oder Olympias noch im Stand der Jungfräulichkeit gewesen seien » (p. 66, nota 1). A conclusão geral de Guthknecht é a seguinte: « Es ist damit also belegt, daß nirgends in den altorientalischen Religionen und in der hellenistisch-römischen Welt die Vorstellung der Geburt eines heilbringenden Herrschers von einer jungfräulichen Göttin nachweisbar ist. In den Theogamielegenden vor der Zeitenwende bleibt die Jungfräulichkeit der von der Gottheit erwählten Frau völlig außer Betracht » (*ibid.* 68).

[175] Também não é teogamia o núcleo do motivo, como pretende J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 338: « Everywhere it is the love of the God for the mortal woman, and not merely the exclusion of a human father of the child, which stands in the forefront of interest ». A teogamia no caso de Platão e de Alexandre apenas é insinuada. No centro do mito está a génese divina por meio de um germen divino. O mito só conhece um processo de geração divina: a teogamia. Esta está sempre presente (cenicamente representada ou apenas pressuposta), mas não é o centro de interesse.

[176] T. D. BOSLOOPER, *Virgin Birth* 167. Cf. G. GUTHKNECHT, *Jungfrauengeburt* 61-66, opõe-se decididamente ao paralelismo greco-romano patrocinado por Usener. « Die Auffassung Usener's muß sehr scharf abgewiesen werden, da diese irrtümliche Meinung unter Berufung auf Usener Aufnahme in zahlreiche Schriften gefunden hat » (*ibid.* 66); R. GRÜTZMACHER, *Jungfrauengeburt* 30-33; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 324-339.

[177] H. USENER, *Weihnachtsfest*² 78.

siado paralelismo. Já Justino e Orígenes, igualmente interessados no paralelismo, tinham caído no mesmo equívoco, caracterizando o motivo pagão com categorias cristãs.

67.4. *Misticismo grego*

H. Leisegang, certamente, teve razão ao acusar de insuficiência todos os paralelismos até então apontados, por não conseguirem explicar os caracteres fundamentais do motivo cristão. A sua hipótese, porém, foi igualmente rejeitada por exegetas e teólogos. Não só está em causa o seu apriorismo, acerca do carácter teogâmico do motivo cristão e consequente equacionação entre conceição virginal e filiação divina, mas também a sua interpretação literário-comparativa de Mt 1,18-25 e de Lc 1,26-38.

1. *Noção de Espírito Santo em Mt 1,18.20*

H. v. BAER [178] discorda radicalmente da interpretação de H. Leisegang, segundo a qual a expressão ἐκ πνέυματος ἁγίου em conexão com a expressão ἐν γαστρὶ ἔχουσα apresenta o Espírito Santo personalizado, na função fecundante do varão. Segundo H. v. Baer o autor erra ao justificar a dimensão personalizada do Espírito Santo, apelando para a concepção neotestamentária de espíritos bons e maus personalizados; pois no NT o Espírito Santo (à diferença daqueles) nunca aparece como pessoa, mas como « qualidade » ou « potência » de Deus. Outra precisação torna ainda mais improvável a conclusão de H. Leisegang. Com efeito, dada a origem judaica da narrativa da infância de Mateus — « formada em ambiente judaico, pelo menos, no referente ao seu conteúdo » [179] — é incompatível com o género fem. de « ruach » a função de fecundador viril. Da conjunção destas duas premissas — carácter não personalizado do Espírito Santo e género fem. de « ruach » — segue-se que Mateus (1,18.20) não alude a um acto de fecundação ou de geração, mas apenas a uma intervenção da omnipotência de Deus, da qual resulta o início da vida de Jesus, sem o concurso da função fecundante do homem. Não se verifica substituição do varão por Deus ou pelo seu Espírito, mas exclusão do concurso viril. Portanto, precisa H. v. Baer, « no contexto de Mateus o Espírito Santo não pode ser compreen-

---

[178] Cf. H. v. BAER, *Der Hl. Geist* 113-124.
[179] *Ibid.* 114.

dido como pessoa ou como substância (" Stoff "), mas como poder criador da vida (" lebenszeugende Kraft ") »[180]. Deus e o seu Espírito não aparecem, pois, na função de pai, nem Jesus aparece como Filho de Deus; plenamente de acordo com a mentalidade judaica de Mateus, à qual repugnaria, tanto a paternidade física de Deus, quanto a filiação divina física de Jesus. A noção judaica de filiação divina não postula uma geração física, mas apenas uma relação adoptiva, assente na aliança.

Numa palavra, Mateus apresenta a conceição virginal como um milagre do poder de Deus, sem se interrogar, como bom judeu, sobre o processo como Deus o realizou. O único interesse do judeu pelo milagre centra-se no seu valor semiológico, que H. v. Baer identifica na isenção do pecado original.

Deste modo, resulta que para compreender devidamente o motivo do Espírito Santo em Mt 1,18-25 não é preciso recorrer ao misticismo grego nem às concepções populares semitas, que, depois de tudo, nada explicam; mas basta dar atenção ao carácter profundamente judeo-cristão da narração. Por isso, a tentativa da Leisegang de derivar o motivo do Espírito Santo de concepções gregas é, para H. v. Baer, « metodologicamente errada »[181].

2. *Noção de Espírito Santo em Lc 1-2*

O próprio E. Norden, a quem H. Leisegang deve a primeira sugestão[182], redimensiona drasticamente a conclusão deste ao precisar: « a partir da literatura puramente helenista não é possível documentar a concepção de que um deus operava a fecundação de uma mulher (não apenas a sua " inspiração ") por meio do seu πνεῦμα »[183]. Consequentemente — tão longe vai a crítica de E. Norden — mesmo na hipótese de o fio condutor da subtil e erudita argumentação ser inconsútil, H. Leisegang não teria atingido a meta, a si proposta, de fornecer um paralelismo perfeito ao motivo cristão da conceição virginal. Não só. H. Leisegang escavou na zona falsa, isto é, no mundo heleno, ignorando o mundo helenista. Em consequência disso, em vez de se deixar guiar por Plutarco até ao Egipto,

---

180 *Ibid.* 115s.
181 *Ibid.* 123.
182 Cf. H. Leisegang, *Pneuma Hagion* 32, nota 5.
183 E. Norden, *Geburt des Kindes* 79, nota 3.

interpreta falsamente o testemunho deste como uma transposição do motivo grego para o Egipto [184].

Em virtude do patente unilateralismo de H. Leisegang, R. Bultmann, não deixando de reconhecer os méritos da sua obra, retém-na, todavia, « de maneira geral, falhada » [185] e F. Büchsel, também sem os negar, declara, em coincidência com E. Norden, que o nexo apontado por H. Leisegang entre as concepções helenas (profetismo, manticismo e crenças populares) e a narrativa de Lucas « não existe » [186]. Descendo ao pormenor, encontramos H. v. Baer [187] declarando que o motivo lucano do Espírito Santo não é grego, mas veterotestamentário. Pois, em vez de aparecer em dimensão pessoal e finalizado na pessoa do profeta (profetisa), em função de um oráculo, como no profetismo grego, aparece segundo a concepção veterotestamentária como « Força » ou « Poder » de Deus, por meio do qual Deus conduz a história da salvação em direcção à plenitude. É em função dessa história, em contínua caminhada — não em função de certa ventriloquidade mântica — que João é repleto do Espírito, porque encarregado de preparar a época vindoura, a época do Kyrios. O mesmo Espírito Santo (sem artigo, por isso, não personalizado), Força do Altíssimo, é a razão de ser profunda da messianidade de Jesus (Lc 1,35). Para além de João, Jesus, cujo segredo vital é a força e o poder de Deus, conduzirá a história da salvação à sua consumação. Portanto, o Espírito Santo aparece, aqui, não como espírito mântico ou entusiástico, mas na concepção veterotestamentária da « Força de Deus », « como suporte (" Träger ") da revelação de Deus na história », « assim, isto, é pensado de maneira totalmente não-grega » [188].

Concluindo, H. v. Baer pontualiza que o Espírito Santo dos evangelhos da infância,

> « pelo seu conteúdo, não contradiz, de maneira alguma, as concepções veterotestamentárias e judaicas de Espírito Santo taumatúrgico. Leisegang atropelou-se a si mesmo ao partir uni-

---

[184] Cf. H. Leisegang, *op. cit.* 53, nota 4. Pelo contrário, segundo E. Norden, « Plutarch trägt ein ihm, wie seine Worte selbst zeigen, überliefertes ägyptisches Theologumenon vor » (E. Norden, *op. cit.* 79, nota 3).

[185] R. Bultmann, Rec. a H. Leisegang, *Pneuma Hagion,* in *ThLZ* 47 (1922) 427.

[186] F. Büchsel, *Der Geist* 199, nota 1.

[187] Cf. H. v. Baer, *Der Hl. Geist* 124-131.

[188] *Ibid.* 112.

lateralmente de premissas greco-helenistas, deixando fora de consideração os nexos naturais provenientes do mundo veterotestamentário. [...] Em virtude disso vê-se obrigado a introduzir nas narrativas da infância um elemento a elas totalmente alheio, a ideia de um ente espiritual fecundador e genitor, para seguidamente fundamentar a sua complicada tese, através de uma cadeia artificialmente confeccionada, que o conduz através das mais díspares esferas das concepções de pneuma e de logos » [189].

Concretizando ainda mais, R. Bultmann, F. Büchsel e J. G. Machen negam qualquer nexo em Lc 1-2 entre o Espírito profético — que em Lc 1-2 não é mântico ou entusiástico, mas « força » de Deus, segundo a concepção veterotestamentária — e a conceição virginal de Jesus, pois nada mais errado é do que afirmar que Maria aparece como profetisa ou Jesus como profeta, « tal como deveria ser segundo as analogias » [190]. Deste modo, destrói-se pela base uma premissa de H. Leisegang: a identificação do motivo lucano com o motivo mântico grego, segundo o qual o espírito mântico ou entusiástico, ao fecundar uma mulher a tornava profetisa e profeta o filho desta. Em Lucas não se trata do espírito mântico, nem da fecundação de uma profetisa e concomitante geração de um profeta. Mais, como seguidamente se verá, em Lucas não se fala de um acto de fecundação; nega-se mesmo indirectamente qualquer espécie de fecundação ou de partenogénese, ao atribuir-se a conceição de Jesus ao poder incomensurável e imprescrutável de Deus.

3. *Semasiologia de* ἐπισκιάζειν *(Lc 1,35)*

Acerca de ἐπισκιάζειν entram em questão todos os que dão a este vocábulo um sentido, mais ou menos acentuadamente, teogâmico.

Não são só os conservadores a negar-lhe qualquer implicação sexual, mas também os propugnadores da interpolação de Lc 1,34b e, com Dibelius, a maioria dos exegetas contemporâneos.

---

189 *Ibid.* 131.

190 R. BULTMANN, *art. cit.* 426. Cf. F. BÜCHSEL, *Der Geist* 199, nota 1; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 376-378: « Leisegang's whole construction depends on the connection which he detects in the first two chapters of Luke between prophetic inspiration and the conception of the child in Mary's womb. This connection, as a matter of fact, does not exist; and hence the whole theory falls to the ground » (*ibid.* 376).

A. Merx [191] vê-se constrangido a limitar a interpolação da conceição virginal apenas a Lc 1,34b, em virtude da incompatibilidade deste motivo — compreendido teogamicamente — com o versículo 35. Este, originariamente, não se referia, nem pressupunha, a conceição virginal, como o demonstra o género fem. de « ruach », usado no original hebraico. Com efeito, se *Pesh.* e *Hrs.* reproduzem πνεῦμα (v. 35) com o feminino רוחא é porque a fonte hebraica usava também o fem. רוח, « de modo que a geração por meio do Espírito, pensado como feminino, fica simplesmente excluída » [192]. Além disso, ἐπισκιάζειν, na versão síria, não insinua uma cena de fecundação, pois o seu significado é de « cobrir » e « proteger ». Assim, o v. 35 diz, apenas, que o anunciado nascituro se formará sob especial protecção de Deus. « Acerca da geração da criança a frase não diz nada » [193].

Em conclusão, para A. Merx e para os defensores da interpolação de Lc 1,34b, o v. 35 não continha, nem insinuava, a ideia teogâmica. 'Επισκιάζειν não fora usado para descrever o acto de fecundação. É também a convicção de outros autores que muito se maravilharam com a hipótese de H. Leisegang, apoiada por E. Norden. Terá Lucas usado ἐπισκιάζειν na acepção de Fílon [194], para insinuar o acto da fecundação pneumática, através da imagem concomitante do obscurecimento extático das faculdades mentais, segundo as concepções do misticismo grego?

Desfavorável a tal semasiologia é o facto de o Espírito Santo de Lc 1-2 nada ter a ver com o espírito mântico-profético [195], sem o qual cai por terra toda a interpretação comparativa de H. Leisegang, acerca do vocábulo em questão. Todavia, autores como M. Dibelius precisam que Lucas (1,35) e Fílon [196] o usam em acepções diferentes [197]. Ao passo que em Lc 1,35 é uma alusão à conceição

---

191 Cf. atrás, n. 211.2, C.

192 A. Merx, *Evangelien* II/2,1 179. Cf. G.H. Box, *Narr. of Nativity* 95; S. Hirsch, *Pneuma Hagion* 16; H. Sahlin, *Der Messias* 125, nota 2.

193 A. Merx, *Evangelien* II/2,1 179s. Cf. H. Sahlin, *Der Messias* 123-129; F. Kattenbusch, *Geburtsges.* 463, nota 2, e p. 473.

194 Cf. Fílon, *Deus* 3.

195 Cf. atrás, n. 674.2.

196 Cf. Fílon, *Deus* 3.

197 Cf. R. Bultmann, Rec. a E. Norden, *Geburt des Kindes,* in *ThLZ* 49 (1924) 322: « Die Ableitung des ἐπισκιάζειν Lk 1,35 aus der Mystik scheint mir nicht

de Jesus, sem a mínima insinuação do obscurecimento da mente de Maria; em *Deus* 3, não exprime, nem alude, ao acto da fecundação, mas descreve, apenas, o estado precedente e concomitante de obscurecimento da mente. Para Dibelius não existe, pois, parentesco semasiológico entre as duas passagens, apesar de ambas registarem a presença do mesmo vocábulo.

Contra E. Norden, o qual sobrepusera o motivo do obscurecimento da razão ao da fecundação, fazendo de ἐπισκιάζειν sinónimo de γεννᾶν costuma-se acentuar, com H. Leisegang, que o primeiro vocábulo, em Fílon, não alude, de modo algum, ao acto da fecundação. A. Allgeier [198], depois de classificar a argumentação de E. Norden de « petitio principii », elenca por extenso as 35 passagens filonianas onde aparece ἐπισκιάζειν, para fazer ver que qualquer cientista desprevenido, acerca da polémica à volta de Lc 1,35, ao analizar *Deus* 3 à luz da lei da consociação e do uso filoniano do vocábulo, o tomaria por sinónimo do precedente ἀμυδρωθέν, traduzindo-o, não por « coberto com a sombra », mas por « obscurecido ». Dentro da grande variedade de acepções registadas em Fílon, ἐπισκιάζειν aparece mesmo na acepção contrária à de cobrir com a sombra, quando se fala da luz que « deslumbra » ou « ofusca » [199]. Além disso, em *Deus* 3, ἐπισκιάζειν não é predicado dos companheiros das trevas, mas predicado da luz. Isto é, as duas proposições, embora subordinadas, não são idênticas [200]. Não são os companheiros das trevas a causar o obscurecimento da luz da razão com o seu avizinhar-se, como pretendem H. Leisegang e E. Norden, segundo o exige o paralelismo com o misticismo-profetismo grego. Segundo Fílon, esses estão à espreita para entrar; mas enquanto a luz da razão brilha, fica-lhes barrada a entrada. Daí, resulta claro que os « companheiros das trevas » não possuam a capacidade de provocar o obscurecimento da razão, isto é, não aparecem aqui como espíritos alados, que com a sombra das suas asas cobrem o espírito humano. Nem aparece aqui qualquer nexo causal entre o aproximar-se

---

nur daran zu scheitern, daß das Verbum an der einzigen Stelle, wo es m.W. bei Philo im mystischen Sinne vorkommt, anders construiert wird als Lk 1,35, sondern vor allem daran, daß der Ausdruck aus der Mystik, in der er verständlich ist, in die Mythologie gedrungen sein müßte, in der er unverständlich wäre ».

198 Cf. atrás, n. 6,3, nota 45.

199 Cf. FÍLON, *Leg.* II 30; *Somn.* I 72; *Prob.* 5.

200 Cf. A. ALLGEIER, *Das gräco-ägyp. Mysterium* 6-13.

daqueles e o obscurecimento do espírito humano. Nem esse obscurecimento é imaginado como « sombra », mas como o « apagar-se » de uma luz, ou ainda, como a retirada da « ruach » divina, segundo a exegese alegórica de Fílon a Gen 6,4, base do discurso sobre o obscurecimento da razão e subsequente fecundação das paixões por parte dos companheiros das trevas, gerando assim os vícios.

Fílon pretende explicar o sentido do nexo temporal em Gen. 6,4: « depois disso » [201]. Para Fílon o termo anterior consistiu na retirada da « ruach » divina, do espírito humano (v. 3) e o termo posterior (« depois disso ») consistiu na união dos anjos falsos com as filhas dos homens (v. 4). O sentido seria o seguinte: depois que Deus retirou a sua « ruach », os falsos anjos uniram-se às filhas dos homens, dando-se filhos a si mesmos. A união só foi possível após a retirada da « ruach » e esta verificou-se por incompatibilidade com o florescimento das paixões nas filhas dos homens. A esta exegese alegórica segue-se a aplicação alegórica à alma humana. A esse nível, enquanto a luz da razão ilumina a alma, os companheiros das trevas (imagem alegórica dos anjos falsos) não dão entrada, mas quando as paixões (imagem alegórica das filhas dos homens) se exacerbam, a luz da razão apaga-se — por incompatibilidade com as paixões, como a « ruach » na exegese alegórica; e não em virtude do avizinhar-se dos companheiros das trevas — dando oportunidade aos companheiros das trevas para entrarem e se unirem com elas e, assim, gerarem os vícios.

H. Leisegang e E. Norden citam ainda *Her.* 263-265, onde Fílon elucida o êxtase místico, recorrendo à imagem da aurora e do ocaso. Quando o espírito humano brilha como o sol meridiano não é possível o êxtase, mas quando se põe no horizonte, brilha no seu lugar a luz divina. Com a seguinte aurora do espírito humano, põe-se a luz divina e, assim, em contínua alternância. Aplicando o raciocínio de H. Leisegang e de E. Norden, não só a luz divina « faria cair a sombra » sobre o espírito humano, mas, este, também o faria sobre luz divina e, assim, sucessivamente. Não se trata disso, mas, apenas, de uma sequência de fenómenos simultaneamente incompatíveis e não de um nexo causal. Coordenando as duas passagens obteríamos a seguinte sequência alegórica: para que a luz divina brilhe no espírito humano é preciso que este « se ponha »

---

201 Cf. FÍLON, *Deus* 1-3.

no horizonte do sensível e para que as paixões reproduzam vícios é necessário que a luz da razão se obscureça. Trata-se da mesma alegoria, em planos diferentes, mas, em nenhum deles o obscurecimento da razão é efeito da aproximação, seja da luz divina, seja dos anjos falsos ou companheiros das trevas. Esta mesma sequência aparece em *Leg.* II 30 [202] com o uso de ἐπισκιάζειν, não no sentido de « cobrir com a sombra », de « obscurecer » ou mesmo de « eclipsar », mas no sentido de « deslumbrar », « ofuscar » (« überstrahlen »).

Em consequência disto, A. Allgeier afirma categoricamente: « a linguagem de Fílon não mostra a mínima tendência para exprimir fenómenos sexuais por meio de ἐπισκιάζειν » [203], apesar do seu vasto e variado uso; e Dibelius: « portanto, em Fílon, o verbo ἐπισκιάζειν não possui a mínima conotação sexual — isto tem de ser constatado contra todas as afirmações opostas » [204]. Para completar o panorama, A. Allgeier acrescenta, ainda, atendendo à associação de E. Norden entre Fílon e Plutarco, que, este último, também, desconhece o voc. ἐπισκιάζειν como sinónimo de γεννᾶν, concluindo com a seguinte interrogação: « não será, portanto, a ponte refinadamente construída por Norden, entre Fílon e Plutarco, dum lado, e Lucas, do outro ... apenas e somente uma ponte da fantasia? » [205].

M. Dibelius nega rotundamente a validade do recurso à referida passagem de Fílon para tirar « conclusões de ordem histórica » (« religionsgeschichtliche Folgerungen »). Não só; mas a própria « exposição da geração não é um corpo estranho helenista, na lenda, que tenha de ser forçosamente afastado » [206].

---

[202] Cf. Fílon, *Leg.* II 30: « Donc l'eveil des sensations est le sommeil de l'intelligence, et l'eveil de l'intelligence l'inertie des sens; ainsi, au lever du soleil, l'éclat des astres disparaît, et, à son coucher, il apparaît; comme le soleil, l'intelligence une fois éveillée obscurcit (ἐπισκιάζει) les sensations, et en s'endormant les laisse briller » (trad. de C. Mondésert, *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie* 2, Paris: Éd. du Cerf 1962).

[203] A. Allgeier, *Das gräco-äg. Mysterium* 13. Cf. F. Büchsel, *Der Geist* 198, nota 2. Büchel apoia-se na afirmação de Allgeier.

[204] M. Dibelius, *Jungfrauensohn* 23. Dibelius pretende atingir, depois de Leisegang e Norden, o dicionário de W. Bauer (s.v. ἐπισκιάζειν, wo « das Mißverständnis nun lexikalisch festgelegt », Dibelius, *op. cit.* 23, nota 2) no qual se baseia o parecer de F. Kattenbusch (*Geburtsges.* 463). Bauer, na 5ª ed. corrigiu do seguinte modo: « 3. als geheimnisvoll verhüllender Ausdruck für das, was Maria befähigt das göttliche Kind zu gebären (Lk 1,35) » (*Bauer,* 1963⁵, 591).

[205] A. Allgeier, *Das gräco-äg. Mysterium* 15.

[206] M. Dibelius, *Jungfrauensohn* 24.

A. Allgeier [207] ainda faz uma observação a E. Norden, referente à origem das concepções de Fílon. E. Norden, com efeito, cita como abonadores das concepções de Fílon « místicos especulativos de origem greco-egípcia » [208] subentendidos no « alguns » (ἔνιοι) de Fílon [209] e situa o « mistério » de Fílon no mesmo ambiente helenista, para concluir que Fílon depende directamente do misticismo helenista greco-egípcio. Para A. Allgeier não é evidente que aqueles « alguns » sejam místicos greco-egípcios. Tratando-se de uma exegese alegórica de passagens do AT (por ex.: Ex 10,27 e Gen 28,11) é natural que se refira a pessoas igualmente interessadas na exegese das mesmas passagens, portanto, Judeus. Suspeita, esta, confirmada pelo facto de Fílon se referir outras vezes a exegetas judeo-helenistas e à indubitável existência de uma escola exegética em Alexandria. Por outro lado, quanto à origem do mistério a que se refere Fílon [210] é preciso ter em conta que, este, precisa expressamente « que ele deve os profundos conhecimentos a Moisés e a Jeremias » [211]. Portanto, para compreender Fílon é necessário partir do AT, para só depois apurar a medida de outros influxos, igualmente indubitáveis.

Mais radical, acerca de E. Norden, é F. Büchsel ao reduzir as suas afirmações a simples postulados ou conjecturas não demonstradas. Conjectura é a doutrina sacerdotal greco-egípcia da união pneumática do deus com uma virgem, resultante da combinação de Fílon com Plutarco [212]. Postulado é a subjacência do mito egípcio da geração divina na cena da anunciação de Gabriel [213]. Conjectural é o nexo entre obscurecimento do espírito (ἐπισκιάζειν) e o avizinhar-se dos « espíritos » [214] e, ainda, o nexo estabelecido entre este e Lc 1,35; pois Lucas não conecta a aproximação do Espírito com o obscurecimento da alma humana; nem a sua concepção de espírito excede as categorias veterotestamentárias. Portanto, E. Norden « exer-

---

[207] Cf. A. ALLGEIER, *art. cit.* 3-5.
[208] E. NORDEN, *Geburt des Kindes* 97.
[209] Cf. FÍLON, *Somn.* I 118.
[210] Cf. FÍLON, *Cher.* 42.
[211] A. ALLGEIER, *art. cit.* 4.
[212] Cf. F. BÜCHSEL, *Der Geist* 196, nota 1.
[213] Cf. *ibid.* 197, nota 4.
[214] Cf. FÍLON, *Deus* 3.

ce violência » contra Lucas ao pô-lo em conexão com a literatura helenista [215].

Em síntese, para autores da invergadura de R. Bultmann e de M. Dibelius, foi sem êxito positivo a tentativa de H. Leisegang e de E. Norden [216] à busca do elo de ligação entre o motivo lucano da conceição virginal e as concepções similares do mundo circunstante, através de certos elementos tomados conjecturalmente como reminiscências da forma original.

A discussão à volta de H. Leisegang e de E. Norden deixa à margem o recurso ao misticismo grego, ou greco-egípcio, como deixa também sem esclarecimento semasiológico o vocábulo chave ἐπισκιάζειν.

Ainda em 1957, D. DAUBE [217] constatava que nenhuma das muitas teorias à volta daquele vocábulo « satisfaz » [218]. Para ele, « a solução do enigma está no facto de Lucas aludir à história de Rute » [219]. A alusão envolve simultaneamente o v. 35 e o v. 38. Rute de noite entra na tenda de Booz dizendo « eu sou Rute, a tua escrava, estende o teu manto sobre mim » (Rute 3,9). Segundo o rabinato esta expressão significa especial castidade. Em virtude do parentesco entre *tallit* (manto), *telal* (sombra) e *tallel* (fazer sombra), a expressão « estender o manto » facilmente poderia assumir a forma de « cobrir com a sombra ». Dada a virgindade de Maria e a sua declaração « eis, a escrava do Senhor » (v. 38), em paralelismo com Rute: « eu sou Rute, a tua escrava », Daube acha que Lucas ao escolher ἐπισκιάζειν pretende aludir àquela passagem de Rute. Neste caso, o vocábulo ἐπισκιάζειν acentuaria a virgindade de Maria, exactamente como « estender o manto », em Rute, significava para o rabinato especial castidade [220].

« A explicação de Daube contém muito de hipotético », comenta H. Räisänen [221]; por isso na actualidade a maioria dos auto-

---

215 Cf. F. BÜCHSEL, *Der Geist* 198, nota 2.

216 Com E. Norden cai também a hipótese egípcia de H. Gressmann e de quantos vêem no Egipto as raízes do motivo da conceição virginal, por ex.: E. BRUNNER-TRAUT, *Die Geburtsges.* 97-111; id., *Pharao und Jesus* 266-284. Cf. a opinião contrária de S. MORENZ, *Die Ges. v. Joseph dem Zimmermann* 56.

217 Cf. D. DAUBE, *Evangelisten und Rabbinen,* in *ZNW* 48 (1957) 119s.

218 *Ibid.* 119.

219 *L. cit.*

220 Daube é seguido por O. MICHEL-O. BETZ, *Von Gott gezeugt* 15, nota 62.

221 H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 104, nota 1.

res alinha pela opinião tradicional, ou mais comum, já anterior a H. Leisegang [222] e, depois deste, adoptada por H. v. Baer, F. Büchsel, M. Dibelius e, com este, pela geração posterior a 1930 [223]. É convicção geral que ἐπισκιάζειν, em nenhuma fase da literatura grega e helenista, implica uma alusão a fenómenos sexuais, nem no misticismo grego ou greco-egípcio. Na literatura septuagintalista não reproduz expressões hebraicas com semelhante significado ou aparentadas eufemisticamente com tal significado. Se em Lc 1,35 é associado ao fenómeno da fecundação, por alguns autores, deve-se ao facto de estes se deixarem influenciar pelo v. 34, pela própria imaginação e pelo paralelismo teogâmico. O vocábulo em questão, porém, deve ser interpretado à luz do paralelismo com ἐπέρχεσθαι e do uso septuagintalista e lucano.

O referido paralelismo diz-nos tratar-se de um único agente e de uma única actuação. O agente é o Espírito Santo, a Força do Altíssimo, « forma da revelação de Deus », segundo M. Dibelius [224], e não um Ente personalizado (ausência de artigo) [225]. A sua actuação única é-nos descrita, primeiramente em termos pentecostais (Act 1,8) [226], como descida do Espírito Santo sobre alguém (ἐπέρχεσθαι) e, seguidamente, com ἐπισκιάζειν para frisar, em conexão com o v. 34, que a conceição de Jesus não será obra de um homem, mas obra de Deus. Aludir-se-á, com aquele ἐπισκιάζειν, ao género da intervenção de Deus? [227]. Sob o influxo do v. 34, que exclui o varão, poder-se-ia ver no v. 35 a substituição daquele pelo Espírito Santo ou Força do Altíssimo. Estando, porém, o v. 35 finalizado, não no

---

222 Cf. atrás, n. 67.4, nota 193.

223 Cf. H. v. BAER, *Der Hl. Geist* 127-131; F. BÜCHSEL, *Der Geist* 198-201; M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 20-24; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 375s; G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 28; K. H. RENGSTORF, *EvLk* 24; F. HAUCK, *EvLk* 25; W. GRUNDMANN, *EvLk* 58; H. Frhr. v. CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 20; F. HAHN, *Hoheitstitel* 305s; H. W. BARTSCH, *Wachet* 37; S. SCHULZ, ThWNT VII, s.v. ἐπισκιάζω 402s; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 99-104; H. GESE, *Natus ex Virgine* 82, nota 26.

224 M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 20.

225 Cf., sobretudo, H. v. BAER, *Der Hl. Geist* 127-131.

226 Cf., sobretudo, G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 12. 41; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 99-104.

227 O. Cullmann (*Christologie* 302) afirma de modo genérico que os evangelhos da infância pretendem, com o motivo da conceição virginal, « dem ' Wie ' der Zeugung des Sohnes aus dem Vater zu lüften ».

acto da fecundação de Maria, mas na conceição de Jesus quere-se simplesmente atribuir o primeiro instante da existência do γεννώμενον ἅγιον ao poder de Deus, como no-lo elucidam Ex 40,35; Lc 9,34 (par.) e Act 5,15. Com efeito, em Ex 40,35 (LXX) ἐπισκιάζειν sensibiliza na nuvem a presença da glória de Deus (δόξα) operante na história da salvação, como força motriz interna da mesma história. A mesma glória de Deus manifesta-se no episódio da transfiguração e, ainda, na sombra taumatúrgica de Pedro (Act 5,15). À luz deste uso do vocábulo, Lc 1,35 quereria atribuir a conceição de Jesus à mesma glória poderosa de Deus (v. 37), presente na história da salvação, particularmente, nos seus momentos decisivos, como força motriz que explica aquela do seu mais íntimo e a conduz inexauri-velmente à sua consumação.

Por esta razão e atendendo à carência de qualquer explicação sexual do voc. ἐπισκιάζειν, tornou-se opinião comum que Lc 1,35 fala apenas de uma intervenção do poder criador de Deus ou mesmo de uma *creatio ex nihilo* [228], sem a mínima insinuação teogâmica [229].

4. Em RESUMO, como resulta da crítica anterior, não existe elo de união entre o motivo cristão da conceição virginal e o misticismo grego. Além disso, resulta uma certa concordância entre os autores acerca da *ausência do motivo teogâmico, seja em Mt 1,18.20, seja em Lc 1,35.* Foi este o resultado mais concreto da polémica à volta de H. Leisegang e de E. Norden.

67.5. *Sincretismo greco-egípcio*

A hipótese de E. NORDEN sobre a origem helenista da conceição virginal é, certamente, o coroamento de décadas de estudos comparativos, no sector da história das religiões. Embora parcialmente rejeitada, serviu de base à hipótese de M. Dibelius [230] sobre a origem judeo-helenista e ainda é a hipótese da escola da história comparada das religiões actualmente mais citada.

Trata-se de uma hipótese muito complexa, em virtude dos di-

---

[228] Cf. H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 84. 102.

[229] Cf., entre outros, G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 4. 7. 11s. 40. 51; F. HAUCK, *EvLk* 25s; H. SAHLIN, *Der Messias* 123-129; G. DELLING, ThWNT V, s.v. παρθένος 834; W. ELERT, *Chr. Glaube* 310; G. MIEGGE, *Die Jungfrau* 28; R.H. FULLER, *Christology* 196; G. FRIEDRICH, *Sohn Gottes* 75-78.

[230] Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn und Krippenkind* (Heidelberg 1932).

versos factores e elementos postos em jogo, para dar explicação a um motivo cristão, cuja inegável peculiaridade escapa a paralelismos genéricos ou muito específicos. E. Norden intuiu que apenas o sincretismo helenista o podia explicar. É minha intenção submeter a sua hipótese, na globalidade e nos pormenores, a uma análise objectiva. Da crítica à hipótese de H. Leisegang, resulta suficientemente claro que o motivo cristão nada tem a ver com o misticismo helenista. Damos, assim, por descartado este pormenor da hipótese de E. Norden [231]. Igualmente eliminado resulta outro pormenor: o motivo greco-romano da virgindade [232]. A este respeito, devo anotar duas ilogicidades na argumentação de E. Norden [233]. Seguindo o processo argumentativo de H. Leisegang, E. Norden conclui que o motivo da virgindade usado por Fílon só pode provir dos ambientes gregos, porque não foi inventado por Fílon, nem deduzido do AT, nem importado do judaísmo ou do Egipto, todos eles desconhecedores do motivo. E, no caso de a Grécia também o desconhecer?

De facto desconhece-o, como o judaísmo e o Egipto. Por essa razão, M. Dibelius sugere o culto mistérico como sua fonte [234]. O próprio E. Norden, sem reparar nisso, indirectamente, excluíra a Grécia, ao acentuar que o mundo greco-romano só conhece o motivo teogâmico, não entrando, por isso, em questão como fonte do motivo « geração pneumática ». É evidente, porém, a incompatibilidade entre virgindade e teogamia.

Em suma, E. Norden erra acerca do influxo misticista e acerca da origem grega do submotivo da virgindade. Resta ainda saber até que ponto Fílon conhece o motivo da conceição virginal e em que medida o helenismo faz uso do motivo da « geração pneumática ». Será Lc 1,26-38 uma variação peculiar do mito faraónico? Qual o valor histórico da notícia de Plutarco?

1. *O motivo egípcio da geração pneumática*

Para H. Gressmann, E. Norden, M. Dibelius e um avultado número de epígones [235], Plutarco testemunha a existência de uma

---

[231] Cf. atrás, n. 67.4.

[232] Cf. atrás, n. 67.3.

[233] Cf. atrás, n. 6.4.

[234] Cf. atrás, n. 6.6.

[235] Cf. R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen* (Leipzig 1906) 139s; H. Gressmann, *Weihnachtsev.* 44; E. Norden, *Geburt des Kindes* 77-80; M. Dibe-

doutrina egípcia, adoptada pelo helenismo, segundo a qual o pneuma de Deus pode aproximar-se de uma mulher para nela gerar, de modo sobrenatural, princípios germinais. Esta doutrina teria dado entrada no judeo-helenismo, como no-lo pantentearia Fílon, e, sucessivamente, no judeo-cristianismo helenista, como no-lo patenteariam Paulo e as narrativas da infância de Jesus.

Há a controlar a verdadeira origem, conteúdo e uso desta doutrina no Egipto e no helenismo.

PLUTARCO, na verdade, depois de referir a lenda da origem teogâmica de Platão, rejeita a teogamia, por contradizer a doutrina filosófica da imutabilidade de Deus. Todavia, não acha, de todo, absurda a doutrina segundo a qual Deus, em vez de se aproximar da mulher como o faz o homem, em vista de uma prole superior, a toque com outros modos de contacto e, assim, a encha de germen divino. Seguidamente, Plutarco, para acentuar não ser ele o autor desta doutrina, refere que segundo os egípcios Apis fora concebido por meio do contacto de Selene, a lua. E prossegue dizendo que a ninguém repugna o encontro de um deus varão com uma mulher mortal, ao passo que ninguém admite a possibilidade de um homem mortal fecundar uma deusa, pois a substância de que são feitos os deuses é ar, espírito e certas formas de calor e de humidade[236]. Noutra passagem, Plutarco acha natural a simpatia e amizade de um deus para com um ser mortal nobre, mas nega que os dois possam unir-se carnalmente. Apesar disso, prossegue Plutarco, não são indignos de credibilidade os egípcios quando afirmam não ser impossível que o espírito de Deus se aproxime da mulher e gere princípios germinais; ao varão, porém, não é possível qualquer relação sexual ou união corporal com a divindade[237].

Portanto, Plutarco acha a teogamia corrente contrária à ideia de Deus e a doutrina egípcia em harmonia. Em abono desta última doutrina, cita dois exemples: a fecundação das aves pela passagem do vento (crença antiga) e a geração de Apis, por meio de um toque (ἐπαφή) de Selene. HERÓDOTO referindo-se ao mesmo mito fala de

---

LIUS, *Jungfrauensohn* 35; R. BULTMANN, Rec. a E. Norden, in *ThLZ* 49 (1924) 322s; G. GUTHKNECHT, *Jungfrauengeburt* 84; H. KLEINKNECHT, ThWNT VI, s.v. πνεῦμα 340s; E. SCHWEIZER, ThWNT VI, s.v. πνεῦμα 400; M. S. ENSLIN, *Stories of Nativ.* 325.

236 Cf. PLUTARCO, *Quaest. Conviv.* VIII 1,2s.

237 Cf. PLUTARCO, *Vita Numae* 4,4-6.

um raio luminoso vindo do céu [238], ÉSQUILO de um toque e de um sopro de deus ou do toque do sopro de deus [239].

A surpreendente concordândia entre Plutarco e os antigos escritores gregos (Heródoto e Ésquilo) acerca da origem de Apis faz pensar numa única doutrina egípcia, nada recente, mas, pelo contrário, muito antiga. Ao toque (ἐπαφή) Ésquilo associa o sopro (ἐπιπνοία) de Deus, sem que isso introduza qualquer discordância com Plutarco [240], porque este fala de « toque » (ἐπαφή), de « outros modos de contacto », do aproximar-se da divindade e, além disso, do πνεῦμα de Deus, em paralelismo absoluto com o « sopro » (ἐπιπνοία) referido por Ésquilo. A este propósito, H. KLEINKNECHT adverte que πνεῦμα, ἐπιπνοία, ἐπαφή, σέλας e φῶς não representam diferentes modos de actuação divina, mas são correlativos e até sinónimos [241].

Por conseguinte, pode-se falar de uma antiga doutrina egípcia — testemunhada por Ésquilo e Heródoto e, mais tarde, por Plutarco — segundo a qual deus (Zeus = Amun) pode gerar por meio de um toque (ἐπαφή) e de um sopro (ἐπιπνοία, πνεῦμα). Semelhante doutrina insere-se perfeitamente na mais antiga cosmogonia egípcia, segundo a qual a razão de ser da vida é a « respiração », o « hálito », o « vento ». O vento gerador da vida personifica-se em AMUN, segundo a cosmogonia de Hermópolis. Amun é a « respiração », o « sopro da vida », a « vida » que tudo gera e tudo conserva [242]. Por isso, os gregos dirão que Amun é pneuma [243], aquele que suscita

---

[238] Cf. HERÓDOTO, *Historia* III 28: σέλας ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.

[239] Cf. ÉSQUILO, *Suppl.* 18s: ἐξ ἐπαφῆς κἀξ ἐπιπνοίας Διός (cf. H. KLEINKNECHT, ThWNT VI, s.v. πνεῦμα 339-341). Segundo a interpretação de P. MAZON o « toque » e o « sopro » de Zeus não serviram para fecundar Io, mas para lhe possibilitar o parto; Io, porém, já tinha sido fecundada normalmente por Zeus, sob a forma de um touro (cf. ESCHYLE, *Suppliants,* in Eschyle I, Texte établi et traduit par P. MAZON, Paris: « Les Belles-Lettres » 1920 [= Collection des Universités de France], pp. 4-5).

[240] O facto de Plutarco atribuir o toque à lua e Ésquilo a deus (Zeus) não cria grande discordância entre ambos, pois, segundo E. Norden, Plutarco subentende o deus da lua, isto é Osiris (cf. PLUTARCO, *De Isis et Osiris* 43. Cf. E. NORDEN, *Geburt des Kindes* 78, nota 1).

[241] Cf. H. KLEINKNECHT, ThWNT VI, s.v. πνεῦμα 340.

[242] Cf. K. SETHE, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis* (Berlin 1929) [Auszug aus APAW.PH 4 (1929)] 90-102. 122-126; W. SPIEGELBERG, *Amon als Gott der Luft oder des Windes* (*Pneuma*), in *ZÄS* 49 (1911) 127-128; H. KLEINKNECHT, ThWNT VI, s.v. πνεῦμα, 339.

[243] Cf. DIODOR I 12 (τὸ μὲν οὖν πνεῦμα Δία προσαγορεῦσαι); PLUTARCO, *Isis et Osiris* 36 (Δία μὲν γὰρ Αἰγύπτιοι τὸ πνεῦμα καλοῦσιν).

a vida, por meio de um toque e de um sopro. Trata-se de uma doutrina antiquíssima [244].

Segue-se, então, que a concepção referida por Plutarco não é uma novidade do séc. I d.C., obtida por refinação e sublimação do mito teogâmico faraónico, mas uma antiquíssima concepção derivada da mais antiga cosmogonia egípcia, segundo a qual Amun é o « sopro da vida », é Pneuma.

Apesar desta concepção primitiva de Amun e da antiguidade do mito de Apis, introduz-se e impõe-se no Egipto o mito da origem teogâmica do Faraó. É o próprio Amun que, assumidas as aparências do rei, fecunda a rainha, através de um encontro carnal. Não consta que este mito tenha evoluído para formas menos teogâmicas. Pelo contrário, a sua versão helenista é crassamente teogâmica, como o demonstram a burla de Nectanebos e o caso de Paulina [245]. A concepção é de tal modo antropomórfica que permite o disfarce de um homem (Decius Mundus) em deus (Anubis), sem que a mulher em questão (Paulina) suspeite do engano. Paulina e o seu marido (Saturninus) não fazem parte do vulgo, mas da alta aristocracia romana; por isso, não vale dizer que as formas teogâmicas alimentavam, apenas, a imaginação das classes inferiores, para insinuar que os cultos possuíam concepções superiores [246].

Na Grécia verifica-se um fenómeno semelhante, pois, apesar da assinalação e uso de Ésquilo, a antiga concepção egípcia não teve o mínimo sucesso [247]. Impõe-se, apenas, a teogamia. Plutarco denota

---

244 Segundo K. SETHE, trata-se da mais antiga concepção egípcia sobre Amun. « Aus dem unsichtbaren schöpferischen Gott der Luft, der gleichwohl im Bilde menschengestaltig dargestellt wird, ist im Laufe der Zeit ein geistiges Wesen geworden. Der Zeitpunkt, zu dem dieser Wandel eingetreten bzw. vollendet ist, läßt sicht nicht mit Sicherheit bestimmen, doch ist es wahrscheinlich, daß es bereits vor Amenophis IV [1372-1354 a.C.], wenigstens in den Kreisen der Gebildeten, der Fall war » (K. SETHE, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis* 125); cf., W. SPIEGELBERG, *Amon als Gott der Luft* 128; id., *Die ägyptische Gottheit der « Gotteskraft »*, in *ZÄS* 57 (1922) 145-148; G. GUTHKNECHT, *Jungfrauengeburt* 84; E. BRUNNER-TRAUT, *Geburtsges.* 106; id., *Pharao und Jesus* 277s.

245 Cf. O. WEINREICH, *Der Trug des Nektanebos* (Leipzig 1911) 17-27; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 362.

246 Seria um paradoxo que a classe culta tivesse feito chegar até nós notícias sobre as crenças da populaça, deixando na total escuridão as suas elevadas concepções.

247 Cf. H. KLEINKNECHT, ThWNT VI, s.v. πνεῦμα 340: « Die in den Zeusglauben des Aeschyles eingegangene Vorstellung von der Zeugung und Geburt eines Gottessohnes durch göttlichen Hauch ist religionsgeschichtlich und theologisch um

bem essa situação, ao reprová-la em nome da filosofia e ao contrapor-lhe a antiga concepção egípcia chegada ao seu conhecimento, provavelmente, através de Ésquilo e do mito de Apis. É, certamente, significativo o facto de Plutarco citar como exemplos, apenas, a fecundação das aves por meio dos ventos e a geração de Apis pelo « toque » de Selene.

Será historicamente razoável, a partir de Plutarco, falar de uma concepção helenista evoluída, de origem egípcia, sobre a geração pneumática de seres viventes, in specie, de homens?

À luz dos dados históricos, à nossa disposição, acho-o inverosímil. O discurso de Plutarco é erudito, por isso, limitado a ele próprio. Em primeiro plano está a sua especulação filosófica, em total contraste com a teogamia. Em segundo plano a assinalação de uma antiquíssima doutrina, sem que, daí, se possa deduzir em que medida era, ainda, viva entre as massas populares ou mesmo em círculos religiosos da época. Mesmo no caso de ainda ser viva em círculos teosóficos greco-egípcios não se pode derivar de uma refinação do mito teogâmico, nem se pode constatar que tenha contribuído para uma tal refinação. Semelhante conjectura embate contra as histórias teogâmicas da época. O mais provável é que Plutarco, ao formular o seu princípio filosófico, recorde doutrinas egípcias já usadas por Ésquilo 6 séculos antes [248]. Significativos são os exemplos aduzidos. Neste caso Plutarco fica isolado na sua erudição.

Admitamos, porém, hipoteticamente a existência dessa crença na teosofia greco-egípcia do séc. I d.C. Admitamos, ainda, utopicamente que a cultura filosófica desses círculos não fosse inferior à de Plutarco. Será paralelizável a concepção referida por Plutarco

---

so bedeutsamer, als sie sich im Unterschied zu allen sonstigen Formen der Wunderzeugung im profan-griechischen Bereich auch später in hellenistischer Zeit nicht mehr findet, so daß ein direkter Zusammenhang mit der Pneumageburt des Christus sich von selbst ausschließt ».

[248] Neste caso a convicção de Plutarco não proviria do misticismo helenista, mas simplesmente da sua concepção filosófica. Esta, na verdade, não depende daquela doutrina egípcia. Plutarco constata simplesmente uma certa concordância entre ambas (convicção filosófica e mito egípcio sobre a geração de Apis). A formulação da doutrina egípcia não parece pessoal, em virtude da grande semelhança com Ésquilo. Todavia, o parentesco com Ésquilo e a antiguidade do mito de Apis tornam inverosímil que a concepção referida por Plutarco seja a resultante de uma refinação do mito teogâmico faraónico, como conjecturam tantos autores, sem jamais o terem demonstrado (cf. atrás, n. 67.5, nota 235).

com o motivo cristão da conceição virginal de Cristo? H. Kleinknecht precisa que entre a noção grega e a noção neotestamentária de pneuma existe uma diferença substancial. Para a mentalidade grega o pneuma não supera a esfera da corporeidade, isto é, não é totalmente espiritual nem meta-sensível [249]. É o que E. Norden insinua, também, quando explica a razão porque Fílon não aceita o Pneuma como princípio de geração [250]. Da precedente observação segue-se que a intervenção do peuma de Deus, segundo Plutarco, se situa na esfera sensível e material. Isto é, não é uma intervenção pneumática em sentido neotestamentário. Plutarco documenta-o suficientemente, ao precisar que a substância constituinte da divindade é ar, pneuma e certas formas de calor e de humidade. Uma substância subtil, invisível, mas, depois de tudo, sensível (calor, humidade, ar) e material. Além disso, ao referir-se à geração, fala de « toque », de formas de contacto e de aproximação do pneuma. Na mesma sequência lógica, a heterogamia faz parte da sua concepção, pois, o deus é o princípio viril e a mulher é o princípio feminino. Numa palavra, o processo não supera a esfera material, nem heterogâmica, embora mais elevada do que a esfera teogâmica corrente. Para Plutarco, o deus realiza a geração de acordo com a sua natureza. Em virtude da evidente disparidade entre esta concepção e o motivo cristão, G. Delling é do parecer que a concepção egípcia da « geração a distância, de uma criança, não é verdadeiro paralelismo » [251]. G. Delling é certamente muito generoso, pois, o único exemplo conhecido é o caso de Apis, que, por mais sacro que seja, não deixa de ser um animal. De seres humanos não há um único exemplo [252].

---

249 Cf. H. KLEINKNECHT, *art. cit.* 355s.

250 Cf. E. NORDEN, *Geburt des Kindes* 80; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 363, nota 109: « Norden himself seems to give us a hint that 'spirit' in Plutarch is to be taken in a material sense; for he says that Philo avoids the term just because of its usage to designate something material ».

251 G. DELLING, ThWNT V, s.v. παρθένος 834 (cf. também p. 828). Cf. G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 29; J. G. MACHEN, *The Virgin Birth* 363, nota 109.

252 Porque razão não se aplicou o processo de Apis a seres humanos? Talvez seja resposta a inversão da pergunta: Porque razão não se aplicou a Apis o mito teogâmico? Suponho que repugnaria aos egípcios dizer que Osiris (ou Amun) se unira carnalmente com uma vaca para gerar Apis. Plutarco diz expressamente que Deus não ama « cavalos ou aves, mas os homens » (*Numa* 4,4). O encontro de Amun com uma mulher era tido em grande apreço. Era um dom extraordinário, como o demonstram o entusiasmo da rainha, a ânsia de Olímpia e de Paulina.

E. Norden afirma que, o facto de Plutarco não referir o motivo da virgindade, não significa o seu desconhecimento ou a sua não-associação helenista ao motivo da geração pneumática, mas simplesmente a sua inexistência no Egipto. Aqui, E. Norden pratica uma fuga pela tangente, em função da assumpção arbitrária de que os dois motivos andam associados no helenismo. A sugestão de E. Norden ainda poderia ser, de algum modo, verosímil se o escopo de Plutarco fosse o de transmitir a doutrina egípcia. O seu escopo, porém, é o de salvaguardar a ideia de Deus contra a teogamia. Esta repugna à ideia de Deus. Não repugna, porém, uma geração por meio de outros meios de contacto, precisa Plutarco, exemplificando com a doutrina egípcia. A omissão de qualquer referência à virgindade significa que para o pensador a transcendência e dignidade de Deus, objecto do seu discurso, não a exigem como requisito. Isto é, Plutarco desconhece o princípio segundo o qual só a virgem é digna de Deus.

Em suma, os dados históricos não justificam a sugestão de H. Gressmann e de M. Dibelius e, muito menos, a tese de E. Norden, segundo a qual Plutarco referiria um teologúmenon helenista (origem egípcia) acerca da geração pneumática. Todos os indícios históricos nos falam de uma crença cosmogónica do antigo Egipto, já referida por Ésquilo, sem que se constate qualquer influxo desta sobre os mitos teogâmicos egípcios, greco-egípcios, greco-romanos ou helenistas [253]. O único exemplo referido por Ésquilo, Heródoto e, seis séculos mais tarde, por Plutarco é o de Apis. Com toda a probabilidade Plutarco desconhece o princípio da virgindade [254].

Todos estes casos denotam grande apreço pelo encontro teogâmico e nenhum deles o vê como adultério. O próprio marido de Paulina a aconselha a aceitar o encontro com Anubis no templo de Isis em Roma (cf. atrás). O próprio Plutarco parece não conhecer outro exemplo a não ser o de Apis, quando afirma: « nunca se ouviu dizer que uma mulher tivesse produzido uma criança sem o concurso do varão » (PLUTARCO, *Conjugalia Praecepta* 48. Cf. M. S. ENSLIN, *Stories of Nativ.* 325). Isto é, Plutarco exige um princípio masculino seja ele humano ou divino.

[253] Cf. F. BÜCHSEL, *Der Geist* 194-196. Acentua a antiguidade da doutrina egípcia e a sua semelhança com o motivo cristão, todavia não consegue deduzir que este dependa daquela.

[254] Cf. F. BÜCHSEL, *Der Geist,* 196, nota 1.

2. *Estrutura egípcia de Lc 1,26-38*

E. Norden procura dar consistência à sugestão de H. Gressmann, segundo a qual a estrutura literária de Lc 1,26-38 provém do mito teogâmico egípcio. A incoerência do v. 34 dever-se-ia à inserção do novo motivo da virgindade na estrutura matrimonial do mito egípcio.

A crítica a E. Norden centra toda a atenção neste pormenor da sua hipótese[255]. Este é, todavia, apenas um ponto subsidiário a favor da tese sobre a existência do motivo helenista da geração pneumático-virginal e sua utilização em Lc 1,26-38. Todavia, as constatações anteriores acerca da ausência de influxo misticista nesta passagem de Lucas, acerca da inexistência do motivo da virgindade no espaço helenista, acerca da insegurança conclusiva da notícia de Plutarco e subsequente carência de paralelismo entre ela e a conceição virginal cristã, tornam inverosímil a presente tese de E. Norden. Esta inverosimilhança torna-se insuperável se compararmos a anunciação a Maria com a anunciação a Zacarias e ambas com as anunciações paralelas do AT. Destas conclui-se tratar-se, não da estrutura egípcia, mas de um género literário caracteristicamente veterotestamentário. Em abono desta conclusão temos o facto de Lc 1,26-38 ter sido tecido integralmente com citações e alusões do AT, aliás como Lc 1,5-25. O próprio título « Filho de Deus » é messiânico, a concepção de Espírito Santo é judaico-cristã e a melhor explicação do voc. ἐπισκιάζειν é neotestamentário-septuagintalista.

Faltam, pois, todos os indícios para dizer com Norden tratar-se de uma adaptação da estrutura egípcia à estrutura veterotestamentária de anunciação, pois a única novidade de Lucas relativamente às anunciações veterotestamentárias é a conceição virginal, característica de Cristo. No resto verifica-se plena concordância. Com efeito, mantém-se a estrutura de anunciação e tudo se atribui à omnipotência de Deus. Relativamente ao mito egípcio as diferenças são maiores: não temos uma descrição dramática da cena da fecundação; falta todo o colorido teogâmico; não constam formas do mito egípcio que expliquem os motivos do Espírito Santo e da virgindade. Além disso, é ilógico que E. Norden postule uma forma depurada e refinada do mito egípcio através do motivo da geração pneumática associada ao motivo da virgindade, para, ao fim, comparar o entusiasmo sensual da rainha com a palavra de assentimento de Maria

---

[255] Cf. J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 360-362.

(Lc 1,38). No caso de o motivo egípcio ter já superado a fase teo gâmica, porque razão deveriam os cristãos modificar a estrutura e, assim, criar a lacuna entre os vv. 38 e 39 deixando de descrever o acto de fecundação? O encadeamento lógico de E. Norden deixa entrever que a forma mítica de que se servem os cristãos seria inadmissível, sem uma justa e profunda depuração, refinação e acomodação, mas não explica a razão porque se deixaram enamorar por um motivo que, em última análise, lhes repugnava profundamente.

Este pormenor da sua tese não teve acolhimento significativo. G. Erdmann, R. Bultmann e M. Dibelius apresentam uma história da forma literária de Lc 1,26-38 muito divergente e outros autores criticam-no severamente. Para F. Büchsel trata-se de uma suposição não domonstrada, para J. G. Machen as diferenças entre o mito egípcio e Lucas são tão abismais que não permitem falar de dependência [256].

3. *Convergência entre Plutarco e Fílon*

Deixando para lugar mais conveniente a análise crítica das passagens filonianas, em questão, vou limitar-me agora, apenas, à convergência entre Plutarco e Fílon, verdadeiro núcleo da hipótese de E. Norden. Segundo este, ambos convergem no mesmo ponto complementando-se mutuamente ao caracterizarem a geração divina de peumática (Plutarco) e de virginal (Fílon). Desta convergência E. Norden deduz a existência de uma doutrina sacerdotal greco-egípcia segundo a qual « Deus gera um filho por meio da união pneumática com uma virgem » [257]. Em que medida convergem e se completam? Poder-se-á, daí, deduzir a existência de semelhante doutrina?

Na verdade, da conjugação de Plutarco e de Fílon resultaria aquela doutrina, pressuposto que ambos dependessem da mesma e que as suas divergências encontrassem uma explicação razoável. E. Norden, porém, não consegue superar a pura pressuposição nem explicar satisfatoriamente as referidas divergências.

---

[256] Cf. F. Büchsel, *Der Geist* 197, nota 4; J. G. Machen, *Virgin Birth* 360-363.

[257] E. Norden, *Geburt des Kindes* 81. R. Bultmann discorda: « Wann und wie das Motiv von der Jungfrauengeburt, das bei Philo, aber m. W. weder in ägyptischen Quellen noch bei Plutarch bezeugt ist, sich mit dem Pneumamotiv verbunden hat, erscheint mir vorläufig fraglich und könnte wohl nur im Zusammenhang einer Erforschung der Geschichte der Askese deutlicher erkannt werden » (R. Bultmann, Rec. a E. Norden, *op. cit.*, in *ThLZ* 49 [1924] 322s).

Admitamos, hipoteticamente, a existência daquela doutrina greco-egípcia. Em primeiro lugar, seria pouco compreensível que Plutarco, em vez de a citar, em abono da sua tese filosófica, fosse recordar a antiga doutrina cosmogónica egípcia, menos perfeita e, apenas, aplicada a Apis. Da análise anterior resultou que Plutarco ignorava o motivo da virgindade, seguindo-se que desconhecia, igualmente, aquela pressuposta doutrina sobre a geração pneumática e virginal. Em segundo lugar, não se explica porque Fílon rejeita a geração pneumática. Os cristãos teriam adoptado o motivo da geração pneumática por reverência à transcendência de Deus e Fílon teria recorrido ao motivo da geração divina para evitar a concepção não suficientemente « espiritual » de geração pneumática. Contra E. Norden é a doutrina do próprio Fílon, segundo a qual o Pneuma de Deus « é aquilo que há de mais vivificante » [258]. Segundo este pensamento, Fílon não teria a mínima dificuldade em atribuir a fefundação divina das virtudes ao Pneuma de Deus. Se o não fez foi porque na altura ninguém lhe sugeriu a ideia. Isto é, Fílon não estava sob o influxo de uma doutrina, cujo núcleo principal fosse a refinação da teogamia, por meio do recurso ao motivo da geração pneumática. Portanto, sem ir mais longe — antes mesmo da análise das passagens filonianas — pode-se concluir com segurança que Fílon desconhecia aquela pressuposta doutrina greco-egípcia.

Como se pode, então, deduzir de Plutarco e de Fílon uma doutrina que eles próprios desconhecem? Segue-se, pois, que a composição levada a cabo por E. Norden é aparente, conjectural, sem apoio histórico [259]. Explica-se apenas a partir do motivo cristão que

---

[258] FÍLON, *Opif.* 30: « Il jugeait le souffle et la lumière dignes de prérogatives. En effet, l'un, il l'appelle souffle de Dieu (πνεῦμα θεοῦ), puisque le souffle est ce qu'il y a de plus vivifiant (διότι ζωτικώτατον τὸ πνεῦμα), et que Dieu est cause de la vie » (trad. R. ARNALDEZ, *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie* 1, Paris: Éd. du Cerf 1961).

[259] F. Büchsel (*Der Geist* 196, nota 1) opõe-se decididamente à hipótese de E. Norden: a) Porque pressupõe, sem demonstrar, a existência da referida doutrina greco-egípcia. b) Porque a combinação de Fílon com Plutarco « ist weder selbstverständlich noch von Norden gezeigt ». c) « Die von Norden angeführte Philonstelle redet nicht von einer Zeugung durch den Geist, sondern spiritualisiert die Vorstellung vom ἱερὸς γάμος in ihrer ganzen Realistik ins Moralische. Und Plutarch redet nicht von Jungfräulichkeit der Gottesbraut ». Conferir também T. D. BOSLOOPER, *Virgin Birth* 193, para o qual, não subsiste aquela convergência entre Fílon e Plutarco.

requere explicação para o duplo motivo e ainda a partir da contingência de Plutarco e de Fílon serem representantes do helenismo.

4. Em RESUMO, a tese de Norden não consegue manter-se em pé, embora represente um progresso, relativamente às anteriores. Em relação a H. Usener, reconhece com H. Leisegang a necessidade de explicar a origem do duplo motivo cristão e, relativamente a este, mostra que a solução não está no misticismo grego, mas no sincretismo helenista. E. Norden, porém, não conseguiu reunir argumentos convincentes a favor da sua tese. Nem o argumento genérico, extraído da quarta écloga passou incontestado. Com efeito, E. Norden pretendeu apresentar o Egipto como fonte de todas as histórias teogâmicas do Oriente Antigo e do mundo greco-romano. A favor dessa tese, apontara a quarta écloga de Vergílio e as narrativas cristãs da infância de Jesus, que, por sua vez, deveriam apoiar aquela tese e apoiar-se entre si. Não passam de conjecturas infundadas: a) o parentesco entre Plutarco e Fílon; b) a existência de uma doutrina sacerdotal greco-egípcia sobre a conceição pneumático-virginal; c) a estrutura egípcia de Lc 1,26-38; d) o conteúdo misticista de ἐπισκιάζειν.

Como os anteriores, E. Norden deu um passo em frente, mostrando *onde não se encontra a fonte do motivo cristão,* sem contudo a ter descoberto.

67.6. *Culto mistérico*

W. BOUSSET e R. KITTEL pondo como germen do motivo cristão não a geração pneumática, mas o nascimento virginal, descobrem a sua origem no culto mistérico de Dionísio-Dusares, celebrado na noite de 5 para 6 de Janeiro em Alexandria, Petra e Elusa. M. Dibelius e G. Guthknecht, mantendo bem separados os submotivos atribuem ao referido culto, apenas, o motivo da virgindade.

Será, porém, possível garantir, através da tardia notícia de Epifânio (IV séc.) e de Cosme de Jerusalém (VIII séc.), a existência de uma crença pagã, pré-cristã, sobre o nascimento virginal de uma divindade?

Certamente à celebração cultual precede o teologúmenon, tanto acerca da virgindade da deusa em questão, como acerca da conceição virginal do deus, seu filho. Todavia, nenhuma das religiões pré-cristãs nos fala, seja de uma coisa, seja da outra. Isto é, não existem deusas

verdadeiramente virgens, nem deuses sem pai, gerados, apenas, por uma deusa. Na hipótese da existência de um tal motivo no séc. I d.C., ninguém está em condições para explicar a sua génese. Por essa razão, G. Guthknecht, depois de redimensionar a hipótese de R. Kittel acerca do influxo mistérico sobre os LXX (Is 7,14) — apontando como inverosímil que Cosme possa garantir um facto situado mil anos atrás e como certa a inexistência de deusas virgens na era pré-cristã [260] — situa o referido culto mistérico no séc. I d.C., sem, contudo, aduzir qualquer razão a seu favor [261]; denotando apenas a necessidade mecânica de o datar em época suficientemente recuada para explicar a origem do motivo cristão. Tal necessidade, todavia, deveria fazê-lo recuar ao séc. I a.C., para melhor explicar o motivo com Fílon. E, ainda mais se deveria recuar, para explicar a formação do teologúmenon e a passagem deste ao culto mistérico. Em rigor, G. Guthknecht deveria aplicar à sua própria hipótese a observação feita a R. Kittel.

O próprio W. Bousset [262], ao identificar Dusares e Aion com Dionísio, reconhece que os mistérios dionisíacos de Eleusis desconhecem o seu nascimento virginal. O seu recurso à notícia de Hipólito [263] estabelece, sem dúvida alguma, um certo paralelismo entre os mistérios eleusinos e a festa de Alexandria, mas nada nos diz sobre um hipotético nascimento virginal de Dionísio. W. Bousset também não nos explica a razão porque Epifânio no séc. IV e Cosme no séc. VIII nos haviam de referir uma antiquíssima festa pagã, sem a mínima referência à festa cristã, nascida daquela — segundo a hipótese do próprio autor. É de pressupor que no seu primeiro estádio, pouco diferisse da festa pagã e que, além disso, não desaparecesse tão cedo da memória cristã. Na verdade, da leitura atenta de Cosme de Jerusalém, depreende-se que ele se refere à festa do nascimento de Jesus celebrada antigamente na Grécia. Depreende-se, ainda, que a sua notícia depende de Epifânio, o qual, porém, atribui aquela festa aos pagãos. De que parte está o equívoco?

H. Usener [264] atribui o equívoco a Epifânio que, para fazer dos gentios testemunhas involuntárias a favor do nascimento vir-

---

260 Cf. G. Guthknecht, *Jungfrauengeburt* 72s.
261 Cf. *ibid.* 87.
262 Cf. W. Bousset, *Kyrios Christos* 272.
263 Cf. Hipólito, *Ref.* V 8; PG 16/3,3150s.
264 Cf. H. Usener, *Weihnachtsfest*² 24-38.

ginal de Jesus, na noite de 5 para 6 de Janeiro, lhes atribuiu uma festa caracteristicamente gnóstica, com elementos pagãos, cristãos e gnósticos, de permeio. Os cinco sinais da cruz são certamente cristãos [265] e Aion é uma figura predilecta dos gnósticos. Plenamente de acordo com o gosto gnóstico é, ainda, a substituição de Perséfone (παρθένος, κορή) por Maria (igualmente, παρθένος, κορή). Segundo o procedimento dos gnósticos trata-se, pois, de uma celebração mistérica pagã enriquecida com certos motivos gnóstico-cristãos. H. Usener não analisa a sua forma pagã, nem dela faz derivar o motivo cristão da conceição virginal, pois, segundo ele, a origem da festa do nascimento de Jesus e a origem do motivo da conceição virginal são duas coisas muito diferentes e independentes. A designação κορή aplicada a Perséfone e a Maria não implica um nascimento virginal — rejeitado expressamente pelos gnósticos — nem para pagãos nem para gnósticos. A observação « isto é, virgem », é de Epifânio e explica-se a partir da sua intenção.

E. Norden, embora deduzindo de Epifânio e de Cosme a existência de duas festas pagãs semelhantes — de Helion no dia 25 de Dezembro e de Aion no dia 6 de Janeiro — também se abstém de derivar o motivo cristão da conceição virginal a partir das mesmas [266].

C. Clemen [267], baseado em trabalhos anteriores [268], duvida seriamente da hipótese de W. Bousset. Muito provavelmente o nome

---

[265] H. Gressmann nega que se trate de símbolos cristãos. « Gemeint sind ' Lebenszeichen ' » (*Weihnachtsev.* 35, nota 5). Gressmann não o demonstra.

[266] C. E. NORDEN, *Geburt des Kindes,* 24-76. H. GRESSMANN, *Weihnachtsevangelium* 35-37, pensa que Epifânio nos conduz a uma festa egípcia do nascimento de Horus, filho de Isis. Esta festa, porém, é relevante para o estudo comparativo da lenda do nascimento de Jesus (Lc 2,1-20), não para a lenda da anunciação a Maria (Lc 1,26-38). « Mag man auch annehmen, Isis stehe hinter der Kore, so ist dennoch auf keinen Fall die Parthenogenesis von Isis abzuleiten. Selbst wenn sie einmal Parthenos heißt, so ist dies Attribut doch in keiner Weise für sie charakteristisch » (*ibid.* 36, nota 3). Mesmo no caso de estar subentendida a deusa Thermutis, frequentemente identificada com Isis e relacionada com a constelação da virgem não se pode daí derivar a conceição virginal, pois nunca se deu importância à sua virgindade (cf. *l. cit.*).

[267] Cf. C. CLEMEN, *RelGesErkl. des NT*² 118s (1. ed., 228).

[268] C. Clemen cita: RÖSCH, *Das synkretistische Weihnachtsfest zu Petra,* in *ZDMG* (1884) 652; WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten* III (1887) 46; DUSSAUD, *Le culte de Dusarès d'après les monnaies d'Adraa et de Bostra,* in *Rev. Numismatique* (1904) 165s; DALMAN, *Petra und seine Felsheiligtümer* (1908) 51; EISLER,

de « Chaamou » dado à mãe de Dusares, cuja forma árabe deve ser « Chaabou », deve estar relacionado com o voc. « Kahbah »[269], cubo de pedra que servia de trono a Dusares e do qual deveria ter nascido, segundo as lendas de Mitra, sob o influxo das quais se encontrava o culto mistérico de Petra. Sendo assim, o nascimento virginal de Dusares seria resultante do seu nascimento da pedra. Esta é, porém, uma concepção muito tardia — o culto de Mitra entrou em Petra numa data recente — para ser apontada como fonte do motivo cristão. Além disso, no caso de a consideração anterior ser verdadeira, resta saber se o uso de παρθένος é diferente do uso babilónico e da religião de Cibele, onde παρθένος não implica minimamente virgindade, mas é, apenas, um título astral ou uma maneira de designar a absoluta liberdade da deusa em escolher o seu amante ocasional[270]. « Um influxo deste ambiente » — pontualiza C. Clemen — « só seria pensável, se as narrativas da infância contivessem indícios do culto de Dusares. Esse, porém, não é o caso »[271].

J. G. Machen[272] reforça a argumentação de C. Clemen, acentuando o interesse de Epifânio pelo paralelismo pagão. « O uso do termo ' virgem ' por parte de escritores cristãos, em particular de data tão recente suscita uma grave suspeita; provavelmente deve-se ao constatado desejo desses escritores de encontrar na reli-

---

Kuba-Kybele, (1909) 121ff.; id., *Das Fest des ' Geburtstags der Zeit ' in Nordarabien,* in *AR* (1912) 628ff (cf. C. CLEMEN, *op. cit.,* 2. ed. 118). É, ainda, digno de menção: H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 35-37.

[269] Epifânio usa *Chaamou,* Cosme de Jerusalém *Chamara,* um escolho ao texto de Cosme *Chabara,* João Damasceno (*De Haer.* I 111; PG 44 764) fala de uma Afrodite chamada *Chabar* ou *Chaber* (Cf. W. BOUSSET, *Kyrios Christos*[6] 271, nota 3; C. CLEMEN, *RelGesErkl. des NT*[2] 118s).

[270] Cf. J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 348; R. FRANCKH, *Geburtsges.* 213 (cf. ainda 208-214); G. GUTHKNECHT, *Jungfrauengeburt* 31-69 (« Es ist damit also belegt, daß nirgends in den altorientalischen Religionen und in der hellenistisch-römischen Welt die Vorstellung der Geburt eines heilbringenden Herrschers von einer jungfräulichen Göttin nachweisbar ist », p. 68); G. DELLING, ThWNT V, s.v. παρθένος 826-828. Delling apresenta um óptimo resumo sobre o uso e conteúdo do voc. παρθένος na antiguidade. Todavia, não faz a mínima menção às noticias de Epifânio e de Cosme; suponho que por as julgar sem valor histórico para o estudo do motivo no mundo pagão. Apesar disso a posição de Delling é clara, ao desconhecer qualquer caso de verdadeira partenogénese (cf. *ibid.* 827s).

[271] C. CLEMEN, *op. cit.* 119.

[272] Cf. J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 345-348.

gião pagã imitações perversas das crenças cristãs »[273]. O facto é que não existem argumentos para confirmar o uso do vocábulo no culto de Dusares, três séculos antes de Epifânio. Mesmo na hipótese contrária, a virgindade da mãe de Dusares não deveria ser de melhor qualidade do que a de Ishtar e le Tanit-Artemis, em pleno contraste com a virgindade de Maria.

Na verdade, à parte o sentido tendencioso dado por Epifânio, quem pode garantir, na hipótese da existência daquela festa no séc. I d.C., que os vocábulos « Kore » e « Chaamou » (Chaabou) implicam necessariamente uma conceição e um nascimento virginal? Isso implicaria duas coisas inauditas: a) a partenogénese — nascimento de um deus sem pai, só com mãe[274]; b) uma nova imagem de deusa-virgem. Nenhuma razão histórica justifica ou apoia tal assunção, pelo contrário, tudo indica tratar-se de um título meramente astral, sem qualquer relação com a conceição e nascimento virginal.

Em conclusão, das notícias de Epifânio e de Cosme de Jerusalém, não é possível deduzir com segurança a existência, no séc. I d.C., de um culto mistérico em que se celebrasse um nascimento virginal, comparável ao de Jesus[275]. Na base da notícia de Epifânio está provavelmente uma festa, não pagã, mas gnóstica, posteriormente aceite pela Igreja grega de acordo com a notícia de Cosme de Jerusalém — tal sugere H. Usener.

67.7. *Carência de verdadeiros paralelismos*

Da exposição e crítica precedentes, resulta patente que nenhum paralelismo ou hipótese sobre as raízes pagãs do motivo cristão resiste à crítica histórico-comparativa objectiva. Nenhuma hipótese ficou incontestada, sem que se possa dizer que os autores redimensionassem ou rejeitassem as outras hipóteses pelo capricho de impôr

---

[273] *Ibid.* 348.

[274] « Dem griechischen Empfinden ist bezeichnenderweise die Ausschaltung des weiblichen Elementes bei der Entstehung wichtig, nicht die des männlichen » (G. Delling, *ThWNT* V, s.v. παρθένος 827). Deste modo foram geradas Atenas e Nike. No caso de, por detrás de Kore, estar Isis e, por detrás de Aion, estar Horus é impensável a ideia da conceição virginal.

[275] H. Gressmann (*Weihnachtsev.* 43) rejeita os paralelismos entre Maria e as deusas. « Dem Wortlaut der Evangelien wird man zweifellos nur dann gerecht wenn man *einen göttlichen Vater und eine menschlichen Mutter* voraussetzt ».

a sua. Dum modo geral, é mais sólida e objectiva a crítica do que a propugnação de uma determinada tese. A longa sucessão de tentativas e de hipóteses deve-se precisamente a este fenómeno, isto é, à maior facilidade em criticar do que em arquitectar uma hipótese alternativa capaz de pôr em jogo toda a gama de factores implicados num fenómeno histórico. Dum modo geral, cada investigador movimenta-se sobre uma plataforma fixa de pressupostos culturais, ideológicos e metodológicos, pondo em jogo apenas um número limitado e insuficiente de factores. Por essa razão, os resultados são infalivelmente relativos, distorcidos e, por vezes, inadmissíveis, apenas confrontados com outros factores e com outros métodos.

Na capítulo da conceição virginal a limitação dos resultados não só se deve à insuficiência dos meios e ao relativismo inerente à pesquisa científica, mas também à constatada presença perniciosa de factores cizânicos, altamente anti-científicos. T. D. Boslooper denuncia esta situação, ao dizer que a antiga escola alemã da história comparada das religiões, hoje elevada à categoria de autoridade indiscutível, se caracterizava « pela citação de breves palavras, frases e sentenças extraídas do contexto ou incorrectamente traduzidas e usadas em apoio de teorias pré-concebidas » [276]. Generalizações gratuitas, sem verdadeiras bases científicas, adquiriram foros de conclusões dogmáticas. Boslooper acusa, ainda, a referida escola por realizar o seu trabalho comparativo sem uma noção precisa de paralelismo, fonte, semelhança e analogia, apontando paralelismos que em rigor o não são. Na verdade e em rigor, nenhum dos muitos supostos paralelismos da conceição virginal é um verdadeiro paralelismo. « O nascimento virginal de Jesus » — constata Boslooper — « não é um motivo pagão » [277]. Disto não se aparceberam aqueles muitos, que souberam praticar excelentes críticas histórico-literárias, mas não se ocuparam directamente da conceição virginal. Deste modo, vive-se na actualidade da impressão injustificada e acrítica levantada pela antiga escola da história comparada das religiões [278]. Na verdade, Boslooper é o único autor contemporâneo que, depois de denunciar

---

[276] T. D. BOSLOOPER, *Virgin Birth* 135.

[277] *Ibid.* 136. Cf. W. L. KNOX, *Some Hellenistic* 22-25: « It is true that we have no evidence of other stories of a virgin birth in Jewish literature; but the same applies to Greek beliefs in miraculous births, where we have not a virgin birth but a divine paternity » (*ibid.* 25).

[278] Cf. *ibid.* 135s.

a situação antiga e moderna, se propôs reexaminar todo o material comparativo, para ao fim chegar à conclusão que a literatura mundial não fornece um paralelismo preciso ao motivo cristão.

Deve-se completar Boslooper, acrescentando que as tentativas magistrais — por ele ignoradas — de H. Leisegang, E. Norden, W. Bousset, C. Clemen e M. Dibelius, para descobrir no mundo pagão as raízes históricas do motivo cristão também acabaram no insucesso. Um insucesso relativo, pois, *de positivo indicaram onde não se encontram os paralelismos e as raízes do motivo cristão.* Haverá ainda algum sector inexplorado? Será questão de exiguidade de material comparativo? A priori não se pode excluir que o insucesso da história comparada das religiões se deva precisamente à carência de material comparativo. H. Leisegang perante a impossibilidade de explicar o motivo da geração pneumática a partir da simples mitologia, hipotiza a existência de qualquer filão soterrado sob as cinzas da história. A sua descoberta, porém, é desiludente como as que se lhe seguiram. Será possível encontrá-lo? De qualquer maneira, teria de se tratar, não de uma concepção « vulgar », como pensou H. Leisegang, mas de uma elevada concepção, nada antropomórfica e, ainda menos, teogâmica. Uma tal doutrina, porém, não podia passar despercebida a Plutarco. Como se explica, então, que este contraponha à teogamia helenista a antiga doutrina cosmogónica dos egípcios e não esta concepção (= conceição pneumático-virginal) ainda mais elevada e, sem dúvida nenhuma, mais adequada à sua ideia de Deus?

O problema não está na exiguidade de materiais comparativos, tanto mais que os autores acentuam, contra o motivo cristão, a profusão de narrativas pagãs sobre nascimentos invulgares; mas na extraordinária peculiaridade do motivo cristão. Peculiaridade, tanto mais saliente, quanto mais evidente e íntimo é o parentesco das inúmeras lendas pagãs entre si. Podemos, certamente, falar de dois blocos opostos, dum lado o motivo teogâmico pagão e, do lado oposto, o motivo cristão [279] atribuindo o nascimento de Jesus, não ao fenó-

---

[279] T. D. Boslooper (*Virgin Birth* 185s) exprime-se do seguinte modo: « The Christian formula is unique. The idea that it contains — divine conception and human birth without anthropomorphism, sensuality, or suggestions of moral irregularity — is to be found nowhere in the literature of the world outside the canonical Biblical narratives. ... The Christian story of the virgin birth is as different from pagan ' analogies ' as monotheism is from polytheism, as different as Biblical ideas

meno da fecundação, ou a processos análogos, mas à intervenção omnipotente de Deus. Jesus não é a resultante de um encontro heterogâmico, por mais espiritual e místico que se emagine, entre Deus e Maria; nem o fruto de um germen divino misteriosamente depositado no seio de Maria; mas o resultado de uma intervenção do Espírito omnipotente e criador de Deus. Tal intervenção não entra na categoria de geração ou de fecundação, pelo contrário, exclui tais categorias; mas na categoria de milagre. Deus não substitui o varão na sua função fecundadora, como nos mitos teogâmicos, mas mantém-se na relação transcendente de Senhor e de Criador [280]. Por isso, se Jesus não fosse Filho de Deus por outros títulos, também o não seria em virtude do género da sua conceição. O mal-entendido corrente nasce da associação feita entre a conceição miraculosa de Jesus e a correspondente exclusão do varão. Todavia, é a imaginação que formula a questão em termos de substituição; isto é, imagina-se Deus no lugar de José, nas funções de genitor e de pai, sem reflectir que a « reprodução » de Deus seria a mais crassa aberração dos mais rudimentares princípios teológicos judaico-cristãos.

Não são as narrativas da infância a cometer tal erro, pois Mateus nem alude à filiação divina de Jesus e Lucas refere-se apenas ao título messiânico veterotestamentário, focando a conceição virginal só sob o aspecto semiológico [281].

Em suma, a inexistência de paralelismos deve-se à peculiaridade do motivo cristão. À luz do paganismo fica por explicar a total carência de teogamia, a atribuição do facto ao Espírito omnipotente de Deus e a conceição virginal. A respeito deste último elemento, precise-se que não se trata só de virgindade até ao momento da conceição; nem de abstenção do varão até ao nascimento; mas da ausência de qualquer acto de fecundação, mesmo pelos contactos pneumáticos de que falam Plutarco e Ésquilo, isto é, através de ἐπαφή, ἐπιπνοία, πνεῦμα, σέλας ou φῶς [282].

---

of the relationship between God and man are from the mythological activities of gods in human affairs, and as different as the polygamous and incestuous pagan society was from the Christian teaching on morals and marriage » (*ibid.* 185s).

[280] Cf. K. L. Schmidt, *Die jungf. Geburt* 281: « Der heilige Geist, Gott selbst, ist *nicht Erzeuger, sondern Schöpfer,* nicht zeugendes Prinzip, sondern schöpferischer Kraft ». Schmidt denomina o facto de « vaterloser Geburt », « Geburt ohne Empfängnis », « Naturwunder ».

[281] Cf. atrás, n. 3.4.

[282] Cf. atrás, n. 67.5.

Admitida esta peculiaridade ímpar, surge, inevitavelmente, a seguinte questão: como se explica a antiquíssima insistência na semelhança entre o nascimento de Cristo e o nascimento de Platão? Na verdade, apesar de todo o peculiarismo do motivo cristão é inegável uma certa semelhança entre ambos, devida ao facto de serem invulgares, porque atribuídos não ao homem, mas a Deus. Tal concordância de base, nascimento sem concurso viril, não será suficiente para falar do mesmo fenómeno? Isto é, a conceição virginal de Jesus não será a variante cristã do fenómeno religioso universal?

6.8. Lei da analogia biográfica

T. D. Boslooper [283], o autor contemporâneo que mais acentua a peculiaridade do motivo cristão, não deixa de o confrontar com « a ideia universal de nascimento miraculoso » [284], cuja universalidade ultrapassa as fronteiras geográficas das antigas civilizações das margens do Mediterrâneo e do Golfo Pérsico. A sua presença nas civilizações americanas, anteriores aos descobrimentos [285], faz pensar num fenómeno universal dependente das estruturas fundamentais da civilização humana, em determinadas circunstâncias evolutivas. Como manifestação deste fenómeno, o motivo cristão seria, indubitavelmente, um mito; todavia, a sua verdadeira relação com as narrativas míticas não-cristãs não se exprimiria em categorias de dependência, mas de estrutura mítica fundamental [286]. T. D. Boslooper situa o caso no contexto fenomenológico mais vasto da tendência biográfica universal de « descrever a vida de um herói de modo semelhante » [287] e assume de M. Dibelius [288] a designação de « lei da analogia bio-

---

[283] Cf. T. D. Boslooper, *Virgin Birth* 135s. 184-186.

[284] *Ibid.* 185.

[285] Cf. T. D. Boslooper, *op. cit.* 136: « Quetzalcoatl was the teacher of arts, originator of the calendar, and the giver of maize to the peoples of pré-Columbian America. His mother, Chilmalman, conceived when the God All-Father in the form of Citallatonac (" The Morning ") breathed on her. Quetzalcoatl was endowed at the birth with speech, all knowledge, and all wisdom ». Boslooper baseia-se em J. Campbell, *The Masks of God* (1959) 457s.

[286] Cf. T. D. Boslooper, *Virgin Birth* 136.

[287] *Ibid.* 185.

[288] Cf. M. Dibelius, *Formgeschichte*[5] 106. 124. 126s. 275. Dibelius, todavia, não aplica a lei da analogia biográfica ao motivo da conceição virginal.

gráfica », para exprimir o referido fenómeno universal, dependente da estrutura natural e não de influxos externos [289].

Nesta lei natural está a explicação, seja da semelhança genérica, seja das dissemelhanças. Como ficou demonstrado, o motivo cristão é peculiar, porque nascido no interior do cristianismo segundo a mentalidade e sensibilidade cristãs; de motivos e concepções genuinamente cristãos, para satisfazer aspirações e problemas cristãos. Todavia, nasce sob a acção catalisadora de uma tendência universal e de acordo com a estrutura invariável desse arquétipo mítico. No fundo, da mesma tendência, ansiedade e problemática universais. A velha árvore mítica torna a frutificar, desta vez no ramo mais jóvem e viçoso do judaísmo.

Aí está o problema ignorado por T. D. Boslooper. Ao longo dos últimos dois séculos, os autores menos avisados apelaram sempre para a lei universal, em contraste com os autores melhor informados que, principalmente depois de B. Bauer [290], reconheceram o bloqueamento radical daquela lei no interior do judaísmo. Não se trata de um bloqueamento artificial, forçado e irracional, mas o superamento ideológico da antiga fase mítica, através de uma ideia transcendente de Deus, à qual repugna o motivo universal da geração divina. Repito, o bloqueamento não se verificou através de uma lei positiva, mas através da convicção teológica nuclear do monoteísmo judaico. Aceitar a possibilidade da geração ou reprodução divina e, consequentemente, da paternidade física de Deus significa destruir o judaísmo como sistema teológico.

Neste pormenor está uma das muitas lacunas e superficialidades de T. D. Boslooper, de certo modo, imperdoável, porque de há muito superada. O próprio D. F. Strauss se viu na necessidade de corrigir a opinião de 1835, porque, como B. Bauer demonstrara, o judaísmo não possuía nem podia criar o motivo. O mesmo acontecia com o judeo-cristianismo. Só rompendo com o bloqueamento acima referido. Tal ruptura, porém, não se pode verificar a partir do interior, mas só a partir do exterior, através de um influxo ou infiltração pagã. Por essa razão, H. Usener e a sua corrente (entre eles R. Bult-

---

[289] Cf. T. D. BOSLOOPER, *op. cit.* 185. Apoia-se em G. BERGUER, *Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique* (1920) e em O. RANK, *Der Mythus von der Geburt des Helden. Versuch einer psychol. Mythendeutung* = Schriften zur angewandten Seelenkunde hrsg. v. Freud 5 (Leipzig 1909).

[290] Cf. atrás, n. 4.2.

mann e H. Braun) sempre situaram a origem da conceição virginal no cristianismo helenista, único capaz de romper com o bloqueamento através da sua mentalidade profundamente helenista.

Outra incoerência de T. D. Boslooper consiste em postular que o cristianismo se deixou impulsionar pela lei universal, sem se deixar influenciar pelas narrativas não-cristãs. O cristianismo não se encontrava num continente isolado, mas circundado e permeado pelas civilizações antigas, principalmente, pelo helenismo, por isso não se compreende que o cristianismo aceite a lei universal e rejeite as suas formas correntes, quando a única razão por que rejeita as formas é por rejeitar o princípio. T. D. Boslooper, por um lado, insere o motivo cristão no fenómeno religioso universal, objecto da história comparada das religiões, para, a seguir, rejeitar integralmente a própria história comparada das religiões.

Em suma, a posição de T. D. Boslooper é inadmissível. Uma de duas, ou a conceição virginal é um motivo integralmente judaico-cristão, sem parentesco com o motivo mítico; ou, pelo contrário, é uma variante deste último. Neste caso há a explicar a ruptura com o judaísmo e é necessário admitir o influxo pagão. No primeiro caso há a explicar a génese judaico-cristã do motivo, contra todas as expectativas e contra a própria mentalidade judaico-cristã.

CAPÍTULO SÉTIMO

MOTIVO PAGANO-CRISTÃO

Os defensores do influxo pagão partem, naturalmente, das duas constatações anteriores: a) inexistência do motivo da conceição virginal no judaísmo e incapacidade deste, para o criar; b) existência muito difundida do motivo entre os povos circunvizinhos. Delas se segue, necessariamente, a origem pagã da conceição virginal de Jesus [1]. Resta, porém, determinar quando, como e em que medida se verificou tal influxo. A este respeito, os autores reagrupam-se em três opiniões diferentes. Uns crêem que o motivo pagão irrompeu no judaísmo pré-cristão, de onde o judeo-cristianismo formou o motivo cristão. Outros pensam que tal irrupção se verificou no judeo-helenismo que, por sua vez, influenciou o judeo-cristianismo helenista. Todavia, a opinião mais antiga é a dos que o atribuem ao cristianismo helenista.

7.1. CRISTIANISMO HELENISTA

H. Usener, J. Hillmann, H. J. Holtzmann, O. Pfleiderer, W. Soltau, E. Petersen, J. Weiss, R. Bultmann e H. Braun, entre outros, patrocinam a hipótese helenista da conceição virginal. A razão é muito simples. Basta ter presente as seguintes coordenadas: a) a conceição virginal é uma afirmação peculiar da filiação divina de Jesus, compreendida fisicamente; b) o judaísmo e o judeo-cristianismo não possuem tal motivo, não o podem criar nem importar, por contradizer a sua concepção de Deus, à qual repugna a ideia da paternidade física. c) Entre os helenistas é crença comum e indiscutível a

---

[1] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 244s: « Wenn dem Judenthume die Idee der jungfräulichen Geburt des Messias durchaus fremd ist, sie dagegen im Heidenthume unzählige Male in verwandten Ideen uns entgegentritt, so folgt daraus unbedingt, daß der Bericht von der übernatürlichen Geburt Jesu heidenchristlichen Ursprung ist ».

filiação divina, baseada na geração divina. Em consequência disto, é tão inverosímil que os cristãos vindos do judaísmo criem a conceição virginal, quão inevitável que os cristãos provenientes do paganismo compreendam a filiação divina de Jesus de modo biogenésico, segundo as categorias a que estavam habituados. Deste modo, só o cristianismo helenista entra em questão como autor da conceição virginal de Cristo. Todavia, o ponto de fusão não é atingido bruscamente, mas aparece como resultante lógica de um longo processo evolutivo da cristologia primitiva. Como evolui a cristologia judeo-cristã até frutificar na conceição virginal helenista?

1. Depois da tentativa de D. F. Strauss [2], é especialmente digna de menção a de H. Usener, ponto de referência para todos os posteriores. Em H. Usener há a distinguir duas fases ligadas, uma, a 1889 e, a outra, a 1902.

Em 1889 [3] foca a origem do motivo, apenas, sob a perspectiva da problemática sobre a divindade de Cristo. Com a ressurreição a fé na divindade de Cristo, já antes postulada pelas suas palavras, milagres e profecias, é definitivamente sigilada. A ressurreição recebe uma espécie de prelúdio na transfiguração, como manifestação celeste da divindade de Jesus, através das palavras de Is 42,1 [4], mas, com isso, ainda não se conseguiu dar resposta ao problema mais premente da antiguidade cristã, sobre o modo como estão unidas as naturezas divina e humana em Jesus [5]. A primeira solução fala de uma infusão directa do Espírito divino no homem Jesus de Nazaré, no momento do seu baptismo. A versão subjacente a Marcos e a Mateus, fazendo uso de Is 42,1, apenas, insinuam que a partir desse momento o Espírito de Deus passou a ser parte constituinte da sua personalidade; razão da sua manifestada divindade durante a vida, na transfiguração e na ressurreição. A versão original de Lucas, porém, usa o Sal 2,7 [6], já antes usado pelos apóstolos em relação à divindade de Cristo (Act 13,33; Hebr 1,5; 5,5), fazendo do bap-

---

[2] Cf. atrás, n. 4.2.

[3] Cf. H. USENER, *Weihnachtsfest* (Bonn 1889).

[4] Cf. *ibid.* 38s. 52s. 116.

[5] Cf. *ibid.* 53. 112.

[6] Cf. *ibid.* 38-52. A favor da originalidade da citação do Sal 2,7 em Lc 3,22, cita 18 testemunhas da patrologia e os códices Beza, Vercelli, Verona, Corbie (195) e Colbertinus. H. Usener, porém, não defende que Mateus e Marcos representem uma modificação da forma original, mas simplesmente uma forma paralela (cf. *ibid.* 48).

tismo de Jesus a sua verdadeira geração e nascimento, como Filho de Deus, através da infusão do Espírito Santo [7]. « Jesus vem ao Jordão como homem e vai embora como Filho de Deus » [8]. Deste modo, conseguem os círculos judeo-cristãos uma explicação satisfatória para a divindade de Cristo [9].

Contemporaneamente, os círculos helenistas forneciam uma explicação da divindade de Cristo a partir da concepção mítica de filiação divina, da qual « faz parte, dum modo particular, o nascimento divino através de uma virgem » [10]. Não se trata de uma importação ilícita de uma concepção pagã, mas da natural e inevitável compreensão helenista do motivo judeo-cristão da filiação divina de Jesus [11].

É, certamente, uma explicação digna de um filólogo enamorado do mundo e da cultura greco-helenista, mas desconhecedor do cristianismo primitivo e das suas profundas raízes judaicas. A. v. Harnack, não só chama a atenção de H. Usener para as mesmas, mas precisa, sobretudo, que o problema da união das duas naturezas em Cristo não pode ser o mais premente do cristianismo primitivo, porque até inexistente [12].

Em 1902 [13], atendendo à crítica e aproximando-se sensivelmente de Strauss, procura explicar as narrativas da infância a partir da messianologia judaico-veterotestamentária, pois « a série de concepções que os judeus associavam à noção de Messias tinha, necessariamente, de passar a Jesus, apenas se impuresa a visão de que ele era o " Cristo ": esta é a lei natural que preside à formação das lendas » [14].

Portanto, de acordo com esta lei, apenas se consolida a fé na

---

[7] H. Usener (*op. cit.* 49) assegura que não se trata de um re-nascimento espiritual, em sentido figurado, « sondern wirkliche Geburt oder Zeugung ». Isto é, antes do baptismo, Jesus não era Filho de Deus. Sobre o papel do Espírito Santo no baptismo Usener defende que a forma mais antiga fala de uma verdadeira infusão (*In* / εἰς, Mc 1,10); cf. *ibid.* 50s.

[8] *Ibid.* 59.

[9] Cf. *ibid.* 152.

[10] *Ibid.* 72.

[11] Cf. *ibid.* 71-83. 152. Usener é seguido por: J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 231-233; P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2963s.

[12] Cf. A. v. HARNACK, Rec. a Usener, *Weihnachtsfest,* in *ThLZ* 8 (1889) 199-212.

[13] Cf. H. USENER, *Geburt und Kindheit* 177-184.

[14] *Ibid.* 176.

messianidade de Jesus formam-se dois núcleos de cristalização lendária. Um deduz da messianidade que Jesus e Filho de David e tenta demonstrá-lo, através de genealogias e do nascimento em Belém. O outro ocupa-se da relação íntima entre Jesus e Deus, atribuível, segundo a messianologia judaico-veterotestamentária, a uma eleição-unção. Unção essa que o capacitou internamente para a missão messiânica. Tendo esta unção de se situar no início da actuação de Jesus, cedo se identificou com o seu baptismo, momento, aliás, muito significativo e determinante na vida de Jesus. No Jordão deixou-se ferir tão profundamente pela figura de João que, apenas, recebida a notícia da sua morte sentira um impulso interior para continuar a sua obra. Por isso, quando os seus discípulos quiseram identificar o momento da sua unção messiânica não duvidaram a respeito do baptismo.

Segundo a versão de Marcos (1,10s) o significado da unção é explicado através de Is 42,1, segundo o qual, Jesus é naquele momento eleito Messias e, por isso, dotado do Espírito Santo, que entra nele (Is 42,1; 11,2). Mais arguto, porém, foi o autor de Lc 3,21s, ao fazer do baptismo, não apenas uma eleição-unção, mas um testemunho directo a favor da filiação divina de Jesus. Com efeito, ao usar o Sal 2,7, em vez de Is 42,1, situa a « incarnação de Deus » no momento do baptismo.

Todavia, quanto mais se consolida a fé na divindade de Cristo, tanto menos satisfaz a ideia de uma unção a Messias, ou de uma adopção a Filho de Deus, apenas a partir do trigésimo ano da sua vida. « Ele foi necessariamente já desde o nascimento o instrumento eleito de Deus » [15], postulam os crentes. Exactamente para ilustrar esta ideia, nascem as duas narrativas da infância. Uma é a de Lucas, em termos estrictamente judaicos, assente no pressuposto da paternidade física de José [16]. Trata-se de « uma tentativa judeo-cristã de sublimar o nascimento e infância de Jesus com o nimbo do maravilhoso » [17]. O efeito desejado, porém, é atingido só à base de reve-

---

[15] *Ibid.* 179s.

[16] Usener aceita o aperfeiçoamento dado à sua hipótese por J. Hillmann. Este resolvera o problema da presença do motivo helenista numa peça judeo-cristã (Lc 1-2) declarando-o interpolado através de Lc 1,34s Sem a teoria da interpolação a presente hipótese seria inadmissível (cf. atrás, n. 21.1.).

[17] H. USENER, *Geburt und Kindheit* 182.

lações e de oráculos divinos, postos nos lábios de anjos ou de pessoas eleitas, sob o influxo do Espírito Santo.

A outra narrativa é a de Mateus. Esta tenta o mesmo efeito, deslocando a « incarnação do Filho de Deus » do baptismo para o nascimento de Jesus, através do motivo da conceição virginal. Segundo H. Usener, a deslocação do pensamento da origem da filiação divina de Jesus, por meio da infusão do Espírito Santo, do baptismo para o nascimento é absolutamente compreensível, a partir do processo evolutivo da cristologia judeo-cristã. Não se explica, porém, a sua compreensão biológica, em contraste com a sensibilidade e mentalidade judaicas, tanto mais que o recurso a Is 7,14 só é admissível como sigilação profética e não como factor genético da compreensão biológica do motivo judeo-cristão [18]. Semelhante compreensão só é explicável admitindo o influxo directo da mentalidade helenista, para a qual a filiação divina adoptiva judeo-cristã é tão incompreensível, quão natural e inevitável é a compreensão físico-mitológica. Uma confirmação de tal influxo está no facto de Mt 1-2 ser uma peça, à parte as citações do AT, integralmente tecida com motivos provenientes do mundo greco-romano.

Em suma, da messianologia do baptismo, como eleição-unção de Jesus a Messias (versão de Marcos), ter-se-ia recuado à eleição desde o ventre materno, segundo a narrativa da infância judeo-cristã inserida em Lucas. Por outro lado, a ideia da « incarnação » do Filho de Deus pela infusão do Espírito Santo, primeiramente associada ao baptismo (Lc 3,21s: cod. D), teria sido deslocada para o primeiro instante da vida de Jesus, considerado, a partir de então, como « geração *ex spiritu sancto* ». Neste momento crítico, entrando em jogo a mentalidade helenista, converte-se a compreensão adoptiva em compreensão física da filiação divina.

Como é fácil de verificar, até ao mencionado momento crítico, concordam H. Usener e A. v. Harnack, entre si. Para ambos a cristologia judeo-cristã evolui até ao ponto de correr o risco da compreensão mitológica (H. Usener) ou da deformação polémica (A. v. Harnack) [19].

A partir de H. Usener, forma-se uma corrente que, apesar de

---

[18] Cf. *ibid.* 183; id., *Weihnachtsfest*² 78 (« es war vielmehr das Siegel »).

[19] Cf. atrás, n. 5.3.

divergências de pormenor, situará invariavelmente o nascimento da conceição virginal no cristianismo helenista, do cruzamento da noção judeo-cristã de filiação divina adoptiva com a noção helenista de filiação divina física. Especialmente dignos de menção seriam: O. Pfleiderer, W. Bousset, J. Weiss e R. Bultmann [20].

2. O. PFLEIDERER [21] atribui a conceição virginal ao cruzamento da concepção adoptiva da filiação divina com a doutrina da incarnação do Filho preexistente de Deus. A evolução processou-se do seguinte modo. Por um lado, o judeo-cristianismo palestinense aplica a Jesus o título messiânico de « Filho de Deus », dado aos antigos monarcas davídicos no momento da investidura-entronização. Num primeiro momento, diz-se que Jesus é Filho de Deus a partir da ressurreição-exaltação, à direita de Deus, como Messias e Senhor. Num segundo momento, foca-se a vida terrestre de Jesus à luz da ressurreição. Com a transfiguração pretende-se sublinhar que, apesar das aparências externas, Jesus de Nazaré era verdadeiramente Filho de Deus. Num terceiro momento, funcionaliza-se o baptismo em unção messiânica, pela infusão do Espírito Santo acompanhada da voz celeste da transfiguração. Deste modo, a elevação de Jesus à categoria de Filho de Deus verifica-se já no baptismo. No entanto, ao longo de toda esta evolução não se ultrapassa a noção vetero-testamentária teocrático-adoptiva de filiação divina [22].

---

[20] Cf. J. HILLMANN, *Kindheitsges.* 231-233; P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2963s; H. J. HOLTZMANN, *Synoptiker*[3] 37s. 310; id., *Lehrbuch*[2] 482-487; W. SOLTAU, *Geburtsges.* 21-24; O. PFLEIDERER, *Die Entstehung* 194s; id., *Das Christusbild* 10-32; id., *Das Urchristentum* I 405-415; J. WEISS, *Evangelien*[2] 72-74. 235s. 417; id., *Die Anfänge des Dogmas* = *RV* I/3,18.19 (Tübingen 1909) 19-23. 80-82; E. PETERSEN, *Die Geburt des Heilandes* 26-32; W. BOUSSET, *Kyrios Christos*[6] 262-274; R. BULTMANN, *GesSynTrad*[6] 267s. 316s. 331s; id., *Theology of the NT* I (London 1952) 50. 128-131; M. S. ENSLIN, *Stories of the Nativity* 318-327; H. BRAUN, *Der Sinn der ntl. Christologie,* in *ZThK* 54 (1957) 341-377; W. MARXSEN, *Jungfrauengeburt,* RGG[3] III 1068s; W. E. BUNDY, *Jesus* 11.

[21] Cf. O. PFLEIDERER, *Das Christusbild* 10-32.

[22] Em *Das Urchristentum* I 687-696, O. Pfleiderer passa directamente do baptismo para a conceição virginal, nascida em resposta ao docetismo. Com efeito, a união entre Jesus de Nazaré e o Espírito Santo, pressuposta pelo baptismo, é insuficiente. « Dem Bedürfnis des Glaubens das Göttliche mit der menschlichen Person Jesu unlösbar verknüpft zu werden, schien erst damit Genüge getan, daß der himmliche Geist nicht erst während des Erdenlebens Jesu auf ihn herab- und in ihn hineingekommen, sondern daß er schon das erzeugende Prinzip des irdischen Lebens

Por outro lado, paralelamente à precedente linha evolutiva, forma-se em ambientes helenistas uma nova concepção de filiação divina, resultante do cruzamento da messianologia apocalíptica judaico-veterotestamentária, com certas concepções logológicas gregas. Numa primeira fase, Jesus de Nazaré, Filho de David, é identificado com o Filho de Deus preexistente, com o Homem ou Filho do Homem da literatura apocalíptica; fazendo-se cruzar em Jesus as duas correntes messianológicas judaicas (a teocrática e a apocalíptica). Numa segunda fase, sob o influxo da Logologia judeo-helenista de Alexandria fala-se da preexistência eterna do Filho de Deus (Unigénito de Deus), na qualidade de Logos, hipóstase de Deus. Esta hipóstase de Deus incarna em Jesus de Nazaré, razão pela qual este se diz Filho de Deus.

No século segundo, círculos populares helenistas fundiram as duas concepções (incarnação de Deus — apoteose de um homem) numa terceira, segundo a qual « Cristo é Filho de Deus na medida em que foi gerado sobrenaturalmente pelo Espírito Santo, sem o concurso de um pai humano, e dado à luz pela virgem Maria; portanto, criatura humana por parte da mãe, mas filho de Deus, no mais rigoroso sentido físico da palavra, por parte do pai » [23]. Esta foi, pois, a maneira mais consentânea com a mentalidade profundamente mitológica dos referidos círculos, de compreender a incarnação do Filho de Deus e a sua divindade [24]. Com efeito, para os

---

Jesu vom Mutterleib an gewesen sei » (*ibid.* 693). Além da necessidade dogmática entraram em jogo outros factores, como as lendas veterotestamentárias sobre nascimentos miraculosos, certas expressões poéticas do AT (Sal 2,7 e Is 7,14) e a mentalidade mitológica do cristianismo helenista. M. S. ENSLIN (*Stories of the Nativ.* 320s) também insiste no perigo docetista como factor determinante. O motivo e a forma lendária foram fornecidos pelo helenismo (cf. *ibid.* 324-327).

[23] O. PFLEIDERER, *Das Christusbild* 12.

[24] W. Soltau (*Geburtsges.* 21s) atribui a conceição virginal a uma má compreensão, por parte dos círculos populares, da elevada doutrina paulino-joanina sobre a incarnação do Filho de Deus preexistente, associada à mentalidade mítica. W. Bousset (*Kyrios Christos* 262-274), por sua vez, considera-a « eine volkstümliche Vergröberung » (p. 270) da mesma doutrina. Bousset enquadra o motivo sob a sua perspectiva, segundo a qual a Cristologia primitiva era essencialmente apocalíptico-pneumatológica. A versão marquina do baptismo de Jesus e a conceição virginal seriam duas tentativas paralelas para ilustrar o modo como estavam conjugados em Cristo os elementos pneumático e humano. A conceição virginal teria desempenhado um papel importante — aí a razão da sua grande divulgação — no combate ao mito gnóstico do baptismo (cf. *ibid.* 268-270).

egípcios, o Faraó era a incarnação da divindade; para persas e babilónicos, Sargon I era a incarnação da divindade e, para os gregos e romanos, outra coisa não eram os grandes conquistadores (por ex., Alexandre) e sábios (por ex., Pitágoras e Platão).

3. Para J. WEISS [25], a conceição virginal não se forma a partir da ideia da incarnação do Filho de Deus preexistente, mas paralelamente a esta, como explicação autónoma da filiação divina de Jesus, compreendida até então pelo judeo-cristianismo como simples adopção. Num primeiro estádio da história da tradição da filiação divina, temos a ressurreição compreendida como exaltação de Jesus à categoria de Messias, Senhor e Filho de Deus (Act 2,36). Tal exaltação é caracterizada como um acto de investidura-entronização (Act 13,33). Segue-se, pois, que Jesus começa a ser Messias e Filho de Deus só a partir desse momento, como qualquer rei davídico. Trata-se evidentemente de uma filiação divina adoptiva. Nesta fase evolutiva da cristologia, antes da exaltação Jesus era apenas um homem acreditado por Deus com obras, sinais e milagres (Act 2,22), uma espécie de « órgão » por meio do qual Deus actuava. Em suma, « um homem eleito por Deus, dotado de poderes e de revelações superiores, predestinado a Messias; mas elevado a Filho de Deus e investido na dignidade de Rei messiânico só após a sua morte » [26].

No segundo estádio, retrocede-se da ressurreição para o baptismo, considerando-o como unção de Jesus com o πνεῦμα e com a δύναμις (Act 10,38; 4,27), mas reservando à ressurreição o sentido de exaltação, admissão na glória e coroação como Messias. O baptismo é apenas uma unção ou designação a futuro Rei, à semelhança da unção de Saul (I Sam 10,1s) e de David (I Sam 16,13), efectuada por Samuel, bastante tempo antes da entronização. Todavia, a partir desse momento já Ele é o Rei secreto de Israel, o Rei eleito e ungido por Deus; mas ainda não identificado pelo povo, embora já adornado do Espírito e da Dynamis de Deus. « Deste modo, expandiu-se o pensamento da filiação divina de Jesus em sentido retrógrado; a partir da exaltação celeste, recuou até à vida terrestre de Jesus, de modo que já o Jesus terrestre tinha direito a este título honorífico (Mt 4,3; 11,27; 14,33) » [27].

---

[25] Cf. atrás, nota 20.

[26] J. WEISS, *Das Urchristentum* (Göttingen 1917²) 88.

[27] *L. cit.*

Só num terceiro estádio, posterior ao do cristianismo primitivo [28], é que círculos de cristãos helenistas — não atingindo a compreensão veterotestamentária do título « Filho de Deus », mas tendo presente o que se dizia de Isaac, nascido κατὰ πνεῦμα (Gal 4,29) [29] e atendendo à concepção bíblica de Espírito Santo, como « fonte de toda a vida existente sobre a terra e poder taumatúrgico inesgotável e ilimitado (cf. Rom 4,17)» [30] — explicaram a filiação divina de Jesus atribuindo « toda a sua personalidade e existência corporal » directamente ao Pneuma de Deus [31]. Trata-se, todavia, de um « pedaço de mitologia pagã » [32].

Em suma, a própria história da tradição da filiação divina de Jesus mostra que a conceição virginal não existia no cristianismo primitivo, nem nos ambientes paulino-joaninos familiarizados com o pensamento de filiação divina preexistente. Pois a explicação divina através da conceição virginal e da preexistência são tentativas autónomas que mutuamente se excluem. A primeira, por nada pressupor antes da conceição virginal e, a segunda, por não ver no nascimento qualquer afirmação acerca da filiação divina de Jesus [33]. Por isso, é forçoso atribuir a conceição virginal aos círculos do cristianismo helenista, sob o influxo, não da especulação filosófica, mas da mitologia pagã.

4. R. Bultmann atribui ao cristianismo helenista, não só o motivo da conceição virginal, mas até a passagem do primeiro ao segundo estádio. Isto é, o baptismo, como exaltação de Jesus à dignidade de Messias e de Filho de Deus, por meio da unção com o Espírito Santo, é uma criação lendária [34] do cristianismo helenista [35]

---

[28] Os dois primeiros estádios foram caracterizados a partir da sua última obra, *Das Urchristentum*² 85-90; na qual, por ser uma obra inacabada, não se ocupou do 3º estádio, que, aqui, caracterizamos a partir das obras anteriores: *Evangelien*² 72-74. 235s. 417; *Die Anfänge des Dogmas* 19-23. 80-82.

[29] Cf. J. Weiss, *Die Anfänge* 81.

[30] J. Weiss, *Evangelien*² 236.

[31] *L. cit.*

[32] *Ibid.* 74.

[33] Cf. J. Weiss, *Die Anfänge* 82.

[34] Cf. R. Bultmann, *GesSynTrad*⁶ 264 (« Glaubenslegende »).

[35] Razões porque a lenda do baptismo (Mc 1,9-11, par.) não pode ser judeo-cristã: a) porque pressupõe a doutrina cristã-helenista de que o baptismo infunde o Espírito Santo — concepção alheia ao baptismo de João e ao baptismo judeo-cristão (cf. *ibid.* 267; id., *Theology* I 40. 139). b) Em virtude do uso absoluto τὸ πνεῦμα

o qual, ao receber dos missionários judeo-cristãos o título messiânico de Filho de Deus [36], o compreendeu à luz da sua mentalidade e cultura, para a qual filhos de deus eram certos homens detentores de poderes divinos, dos quais, em nada, diferia a imagem cristã de Jesus, taumaturgo. Por isso, o seu poder e autoridade sobre-humanos conduziram, inevitavelmente, a ver no título « Filho de Deus » a expressão de « *divindade de Cristo, sua natureza divina* » [37], como explicação da sua vida terrestre de verdadeiro « homem divino » (θεῖος ἀνήρ). Sob o influxo do AT não houve dificuldade em identificar aquele « poder » com o Espírito Santo, residente em Jesus, como residia em David e nos profetas. Sendo este Espírito a explicação da vida de Jesus, o baptismo, início da sua actuação messiânica passou a ser considerado sua unção com o Espírito. Momento, no qual « Jesus se torna Filho de Deus pelo Espírito que lhe é conferido » [38].

A este ponto nada obstacula a compreensão mitológica da filiação divina de Jesus, pois nada mais natural para um helenista do que explicar o poder sobre-humano do θεῖος ἀνήρ à luz de um nascimento divino. « Por isso, não causa admiração que, bem cedo, no cristianismo helenista surgisse a lenda segundo a qual Jesus fora gerado pelo Espírito Santo (Mt 1,20) ou pelo « poder do Altíssimo » (Lc 1,35) e nascera de uma virgem » [39].

Resumindo, para R. Bultmann o baptismo e a conceição virginal são expressões sucessivas cristiano-helenistas da filiação divina de Jesus, compreendida esta à luz não do título messiânico-teocrático,

---

(Mc 1,10), impossível de classificar como judaico (cf. *GesSynTrad*[6] 268). c) Devido ao desconhecimento do baptismo de Jesus em Q (cf. *l. cit.*).

[36] O judeo-cristianismo reservara o título messiânico teocrático de Filho de Deus ao Ressuscitado, como o ilustram suficientemente as passagens (Act 2,36; 13,33; Rom 1,3s) segundo as quais Ele só depois da morte e da ressurreição foi elevado à dignidade de Messias e a transfiguração, no caso de, originariamente, ter pertencido às narrativas da ressurreição (cf. *GesSynTrad*[6] 267; *Theology* I 50).

[37] R. BULTMANN, *Theology* I 128.

[38] *Ibid.* 131.

[39] *L. cit.* A respeito da origem dos submotivos « geração pneumática » e « conceição virginal » Bultmann inclina-se, em 1924, pela hipótese de E. Norden. Duvidava, no entanto, acerca do momento e ambiente onde se uniram (cf. R. BULTMANN, Rec. a Norden, *Geburt des Kindes,* in *ThLZ* 49 [1924] 322s). Em *Theology* I explica o motivo do Espírito Santo a partir da sua implicação na vida terrestre e no baptismo (pp. 128-131).

mas da noção helenista de θεῖος ἀνήρ [40]. Limitada a aplicação judeo--cristã do título Filho de Deus ao ressuscitado torna-se, pois, absolutamente impossível atribuir a criação da conceição virginal a círculos não helenistas [41]. Não contradiz esta tese o carácter judeo-cristão de Lc 1,26-38 e de Mt 1,18-25, porque a presença da conceição virginal nas referidas lendas se deve a uma refuncionalização helenista das mesmas [42].

5. Em SÍNTESE, a presente corrente atribui a conceição virginal à comunidade cristã helenista pelas seguintes razões: a) por não ser possível atribuí-la ao judaísmo ou judeo-cristianismo, incapazes de a criar ou de a importar; b) porque os paralelismos mais próximos são os do mundo greco-romano com os seus θεῖοι ἄνδρες, nascidos de modo sobrenatural; c) porque a conceição virginal se explica facilmente como conversão da concepção adopcionista judeo--cristã de filiação divina na concepção helenista da filiação física, baseada na geração divina. Não invalida o presente resultado o carácter judeo-cristão de Lc 1-2, pela simples razão de que a esta peça a conceição virginal era originariamente alheia. Dum modo geral, os autores seguem H. Usener a respeito do carácter helenista de Mt 1-2. Mas, mesmo no caso de esta peça ser de atribuir ao judeo--cristianismo, a presença do motivo da conceição virginal em Mt 1, 18-25 dever-se-ia a uma refundição helenista da antiga lenda sobre a doação do nome, pensa R. Bultmann.

6. Não deixa de ser altamente significativa a não-adesão da maior parte dos teólogos e exegetas actuais à presente hipótese. As razões fundamentais são três:

a) *A insuficiência dos paralelismos greco-romanos e a inexistência de um teologúmenon helenista da geração pneumático-virginal de personagens históricos.* Segundo a exposição anterior não entram

---

[40] O conteúdo messiânico-teocrático do título Filho de Deus dado ao ressuscitado pelo judeo-cristianismo deu lugar ao de θεῖος ἀνήρ, apenas assumido pelo cristianismo helenista (cf. *Theology* I 128-131). H. Braun também faz derivar a conceição virginal da noção helenista de θεῖος ἀνήρ (cf. H. BRAUN, *Der Sinn der ntl. Christologie* 253s; id., *Jesus* = ThTh 1 [Stuttgart 1969] 26s). Cf. também: W. MARXSEN, *Jungfrauengeburt,* RGG³ III 1068s; H. CONZELMANN, *Théologie du NT* 92; id., *Jesus Christus* RGG³ III 627.

[41] Cf. R. BULTMANN, *GesSynTrad*⁶ 316s. 331s; id., *Theology* I 50. 128-131.

[42] Cf. atrás, n. 12.1 e n. 22.1.

em consideração as hipóteses de H. Gunkel, H. Gressmann, H. Leisegang, E. Norden e M. Dibelius. Portanto, a presente hipótese deixa de explicar de onde os cristãos helenistas teriam assumido mitologúmenon tão elevado. Tenhamos presente que, por tal importação, não foram responsáveis os estratos helenistas mais cultos, pois esses deram origem, com Paulo e João, à concepção especulativa da incarnação; mas os estratos « populares » ou « vulgares », como certos autores sublinham. Pois bem, além de não se conhecer de onde o receberam, não parece verosímil atribuir-lhes a sua criação. Além disso, não é fácil de explicar como Lucas, pertencendo ao estrato culto do cristianismo helenista, se havia de enamorar de um motivo vulgar, em vez de o rejeitar. Igualmente obscuro fica o interesse de Mateus em subordinar a um motivo helenista o motivo judeo-cristão, a ele tão caro, da filiação davídica.

b) *A funcionalidade cristológica da conceição virginal.* Ficou bem assente que Mateus não conecta minimamente a conceição virginal com a filiação divina de Jesus e parece bastante claro que o próprio Lucas não excede a concepção messiânico-teocrática. Sendo assim, a conceição virginal não fundamenta a filiação divina de Jesus, de modo físico; tanto mais que a ideia de geração-fecundação é totalmente alheia à conceição virginal. Mas, no caso de o motivo ser de origem helenista, a sua única razão de ser seria, exactamente, a de fundamentar a filiação divina, fisicamente. Por essa razão, é que muitos dos autores pertencentes à presente linha defendem, por necessidade, que Mateus e Lucas falam da filiação divina física, baseada na paternidade física de Deus. Ora bem, uma tal ideia de Deus seria inadmissível no âmbito da fé cristã, pois pressuporia que Deus se pode reproduzir. Jesus seria, com efeito, Filho de Deus porque gerado físicamente por Deus.

c) *O problema literário.* A hipótese de H. Usener assenta no pressuposto de que Lc 1-2 é uma peça judeo-cristã, onde foi inserida a conceição virginal por interpolação, e que Mt 1-2 é uma peça, caracteristicamente, helenista. A respeito do carácter judeo-cristão de Lc 1-2 nem o próprio A. v. Harnack duvida, embora atribua a actual redacção a Lucas; mas, acerca da interpolação de Lc 1,34s ou, dum modo especial, do motivo da conceição virginal, duvida muita gente. Já nas primeiras décadas do presente século, duvidaram P. Wernle, H. Gunkel, H. Gressmann, G. Erdmann, M. Dibelius e, com este, hoje, a quase totalidade de exegetas e teólogos.

Acerca do carácter profundamente mateano de Mt 1,18-25 (e até de Mt 1-2) também ninguém duvida, como ninguém duvida do carácter judeo-cristão de Mateus.

Portanto é um facto inamovível que o motivo da conceição virginal se encontra em duas peças literárias independentes caracteristicamente judeo-cristãs. Como se explica a presença de um motivo helenista revestido literariamente com vestes judeo-cristãs? Não sendo viável a hipótese da interpolação (tanto em Mt como em Lc) e mantendo firme a impermeabilidade do judeo-cristianismo ao motivo pagão, não há resposta possível.

Em suma, tendo em conta o facto de a conceição virginal se encontrar em peças judeo-cristãs, associado, ainda, à ausência de nexo entre ela e a filiação divina física e à inexistência de verdadeiros paralelismos no helenismo, torna-se impossível atribuí-la à fantasia mitológica do cristianismo helenista. Esta conclusão é necessária.

7.2. JUDEO-CRISTIANISMO

Embora absolutamente convencido da proveniência pagã do motivo cristão, H. GUNKEL [43] acha impossível responsabilizar o cristianismo helenista por tal importação. Sobretudo, porque Lc 1-2 e Mt 1-2 são narrativas caracteristicamente judeo-cristãs, das quais é arbitrário extrair o motivo da conceição virginal, como corpo estranho, aí inserido por interpolação [44]. H. GRESSMANN [45] dá todo o apoio a H. Gunkel, embora isolando Lc 1,26-38 como lenda autónoma e caracterizando Mt 1,18-25 de composição redaccional posterior [46]. Para ambos segue-se necessariamente que a introduzir o motivo, não foi o cristianismo helenista, mas o próprio judeo-cristianismo palestinense.

Não restando dúvidas sobre o carácter mitológico, nem sobre a inexistência do mesmo no judaísmo « puro » ou sobre a incapacidade deste para o criar [47], segue-se com igual necessidade a sua

---

[43] Cf. H. GUNKEL, *RelGesVerst. des NT*² 65-69.
[44] Cf. atrás, n. 211.4.
[45] Cf. H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 37-46.
[46] Cf. atrás, n. 222.1.
[47] Cf. H. GUNKEL, *op. cit.* 66; H. GRESMANN, *op. cit.* 45, nota 4.

proveniência pagã [48]. Pondo em jogo as duas premissas anteriores é forçoso responsabilizar o judeo-cristianismo pela aplicação a Jesus de uma concepção caracteristicamente pagã [49].

> « Tal, porém » — prossegue H. Gunkel — « teria sido impossível se o próprio judaísmo pré-cristão não possuísse esta ou outras concepções análogas. Por conseguinte, o nascimento de Cristo da Virgem por obra do Espírito Santo — é forçoso admiti-lo — fez parte de um dogma pré-cristão ... posteriormente aplicado a Jesus. Isto ensina-nos, portanto ... que o judaísmo do qual brota o cristianismo se encontrava sob forte influxo sincretista » [50].

H. Gressmann acentua ainda mais as premissas e a conclusão de H. Gunkel, ao pôr em relevo que o carácter judaico de Lc 1,26-38 (do qual faz parte integrante o motivo da conceição virginal) seria inexplicável à luz da mentalidade cristiano-helenista. Pelo contrário, « retirando desta lenda todos os elementos cristãos obtém-se uma lenda judaica harmoniosa, do nascimento do Messias » [51]. Todavia, não é originariamente judaica, mas egípcia, como ainda transparece da sua estrutura literário-motivacional. H. Gressmann conjectura que tal lenda, já na forma actual (geração pneumático-virginal), tenha sido trazida do Egipto por soldados palestinenses. « De qualquer modo, a narrativa, com o seu forte colorido mitológico, com certeza, circulou pelos estratos mais baixos e incultos do judaísmo » [52], de onde passou ao cristianismo.

> « De tudo isto » — pontualiza H. Gressmann — « segue-se, é o resultado mais provável, que o nascimento virginal fazia parte de uma lenda régia originária do Egipto, levada para a Judeia, onde, após uma leve acomodação, fora aplicada ao

---

[48] Cf. H. GUNKEL, *op. cit.* 66.

[49] Cf. *ibid.* 68.

[50] *Ibid.* 69. No espaço anglo-saxónico propuseram a mesma hipótese: F. C. CONYBEARE, in *Academy* 47 (1895) 508; CHEYNE, *Bible Problems* (1904) 65-100 (cit. por J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 322, nota 11).

[51] H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 40.

[52] *Ibid.* 45, nota 4. Gressmann acrescenta: « Die von Bauer (*Vom Griechentum zum Christentum* S. 151f.) geäußerten Bedenken gegen eine judenchristliche Vermittlung der Jungfrauengeburt gehen von falschen Voraussetzungen aus » (*l. cit.*). Todavia, Gressmann (de igual modo Gunkel e Norden) não mostra como o judaísmo superou a sua natural repugnância pela teogamia.

divino rei judeu do fim dos tempos. Apenas se chegou à convicção de que Jesus era o Cristo prometido, os judeo-cristãos serviram-se daquela lenda messiânica, a eles tão familiar, para exaltar o seu venerado Mestre. Este não podia ficar atrás dos Melhores e Maiores do seu tempo, cujo nascimento sobrenatural era para os seus contemporâneos algo de indiscutível » [53].

A presente hipótese de H. Gressmann vai ser fortemente aperfeiçoada por E. Norden [54] e por M. Dibelius [55]. O primeiro dará especial relevo à forma helenista (greco-egípcia) da narrativa egípcia e porá à luz do dia o ligame religioso-cultural existente entre o Egipto e Jerusalém, por especial mérito da comunidade judaica de Alexandria. E. Norden, porém, em vez de uma leve acomodação, fala de um importante processo de acomodação à sensibilidade e mentalidade teológica judaica. Todavia, não precisa até que ponto o judaísmo serve de medianeiro entre o mitologúmenon greco-egípcio e a narrativa de Lc 1,26-38 [56].

M. Dibelius, como se verá em seguida, fará do judeo-helenismo medianeiro e no lugar do judeo-cristianismo porá o judeo-cristianismo helenista. Além disso, inverterá o processo comparativo, demonstrando primeiramente a existência da conceição virginal no judeo-cristianismo helenista; em seguida, no judeo-helenismo, que, por sua vez, o deve ter tomado do helenismo, como o ilustram os mistérios de Alexandria, Petra e Elusa e a notícia de Plutarco; os quais, por sua vez, apontam para o Egipto. Deste modo, Dibelius pretende escapar ao espinhoso dever de fornecer paralelismos pagãos, pois, para esclarecer o motivo cristão, basta individuá-lo no judeo-helenismo. De onde e com o recebeu este último é irrelevante.

---

[53] H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 46.

[54] Cf. atrás, nn. 6.4; 67.5. Seguem Gressmann-Norden: E. KLOSTERMANN, *LkEv* 11s; E. BRUNNER-TRAUT, *Die Geburtsges.* 97-111; id., *Pharao und Jesus* 266-284.

[55] Cf. adiante, n. 7.3.

[56] Norden frequentemente sobrevoa a problemática. Por essa razão, fica-se sem saber se a estrutura de Lc 1,26-38 é a da narrativa greco-egípcia como resultava da sua « Kompositionsanalyse » (E. NORDEN, *Geburt des Kindes* 87-92) ou a da subjacente anunciação a Isabel, paralela à de Lc 1,5-25, segundo a hipótese de D. Völter (cf. *ibid.* 102-105). Em última análise, a seguinte observação de Norden acerca dos autores bíblicos surte o efeito « boomerang »: « Diese volkstümmlichen Erzähler hatten ja nie mit solcher verstandesmäßigen Kritik gerechnet, sondern mit Lesern, die willig der Neuheit des Stoffes hingeben, ganz von ihrem Gefühl beherrscht, den Blick nur auf das Ganze gerichtet und daher ohne Arg gegen etwaige Unzulänglichkeit von Einzelnem » (*ibid.* 105).

7.3. Judeo-cristianismo helenista

73.1. *A Tese de M. Dibelius*

M. Dibelius [57] tenta superar definitivamente o « impasse » anteriormente referido, eliminando as inconveniências das hipóteses anteriores. Excluídas, contra a linha de H. Usener, uma origem puramente helenista e, contra a linha de A. von Harnack, uma origem puramente judaica, não resta que interpor com H. Gunkel, H. Gressmann e E. Norden uma mediação judaica. Tal mediação, porém, exige um processo de depuração muito aperfeiçoado e um judaísmo propenso à assimilação do pensamento e de motivos helenistas.

Existirão, de facto, a forma helenista refinada e o judaísmo capaz de a assimilar?

M. Dibelius não pode acompanhar H. Gressmann e E. Norden acerca da subjacência da lenda faraónica em Lc 1,26-38, nem acerca da existência de uma forma helenista da mesma composta dos sub-motivos da geração pneumática e da conceição virginal, como não pode seguir H. Leisegang e E. Norden acerca da origem misticista do voc. ἐπισκιάζειν. M. Dibelius aceita a crítica feita contra estes autores. Em Lc 1,26-38 não se encontra, segundo ele, o mínimo ressaibo teogâmico, nem a mínima reminiscência pagã. Trata-se de uma lenda inteiramente cristã, concebida e expressa em categorias judaico-veterotestamentárias, onde a conceição virginal entra na categoria de milagre e o Espírito Santo intervém, não como princípio masculino, mas como potência criadora de Deus. Trata-se de um σημεῖον e não de um processo genético para fundamentar a filiação divina de Jesus [58].

O único de palpável que M. Dibelius encontra no helenismo, não é uma lenda semelhante à de Lc 1,26-38, mas o teologúmenon egípcio da geração pneumática e o motivo mistérico do nascimento virginal [59]. M. Dibelius crê que a lenda de Lucas se formou a partir daquele teologúmenon e daquele motivo. Não se trata, então,

---

[57] Cf. M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind* (Heidelberg 1932); id., *Die Formgeschichte*[5] 119-128; id., Rec. a G. Erdmann, *Die Vorgeschichten,* in *DLZ* 54 (1933) 1105-1110.

[58] Sobre a forma da lenda de Lc 1,26-38, cf. M. Dibelius, *Jungfrauensohn* 11-24; id., *Formgeschichte*[5] 121; cf. atrás, n. 222.2.

[59] Cf. M. Dibelius, *Jungfrauensohn* 35-37. 43s.

da importação, mas da criação de uma lenda inteiramente cristã a partir de elementos alheios, previamente assimilados.

A assimilação só se pôde verificar no judeo-helenismo, em íntima simbiose com o helenismo. Sucessivamente, o judeo-cristianismo helenista teria aplicado a Jesus o teologúmenon e o motivo, dando origem à lenda de Lc 1,26-38.

A hipótese de M. Dibelius é, sem dúvida nenhuma, genial, por superar o referido « impasse » e por eliminar os inconvenientes das hipóteses de H. Gressmann e de E. Norden. Será possível verificá-la historicamente?

Para o efeito, M. Dibelius procura verificar a mediação efectiva do judeo-helenismo, ou seja, a presença e uso do teologúmenon da geração pneumática e do motivo da conceição virginal no referido judeo-helenismo.

Uma indicação segura, nessa direcção, vem da análise das formas literárias de Lc 1,26-38 e de Mt 1,18-25. Com efeito, para Dibelius, a lenda usada por Lucas, juntamente com o seu carácter profundamente judaico, apresenta características judeo-helenistas. « O estilo literário da lenda de Lucas — ὕψιστος e πνεῦμα ἅγιον — aponta nesta direcção; a interpretação do AT, defendida por Justino e Mateus, tem aí a sua origem; os próprios *Setenta,* com a tradução παρθένος, não são de excluir absolutamente da cadeia de testemunhas da referida concepção » [60]. Mt 1,18-25, por sua vez, não interpõe obstáculos, por pressupor a lenda original referida por Lucas [61].

---

[60] *Ibid.* 27.

[61] M. Dibelius defende que Mt 1,18-25 não é uma lenda da conceição virginal, mas uma composição apologética recente (provavelmente da pena de Mateus) da mesma, para fazer frente à calúnia judaica (cf. M. Dibelius, *Jungfrauensohn* 24-27). Esta solução de M. Dibelius não é original nem ditada por uma sã crítica literária, mas uma « saída » forçada, imposta pela crítica histórica. Com efeito, sendo Lc 1,26-38 a lenda original da conceição virginal, Mt 1,18-25 pode ser tudo menos a lenda original. Não sendo uma forma recente daquela lenda, como pretendia H. Gressmann (*Weihnachtsev.* 40), que coisa poderá ser? M. Dibelius encontrou a solução na antiga opinião segundo a qual se trata de uma composição apologética. Fizeram uso de semelhante hipótese, Th. Zahn (*Einleitung in das Neue Testament* II, Leipzig 1899, 273s; id., *Das Evangelium des Matthäus,* Leipzig 1903, 63-65) para demonstrar a historicidade da conceição virginal; J. Weiss (*Evangelien*² 234-236) para explicar a presença de um motivo helenista numa narrativa judeo-cristã; A. von Harnack (*Beiträge* IV 98-104) para demonstrar a sua origem judeo-cristã palestinense.

Seguidamente ao examinar os elementos constituintes do motivo cristão constata tratar-se, não de uma união heterogâmica entre Deus e Maria, nem da fundamentação da filiação divina na paternidade física de Deus, mas, primariamente, da geração miraculosa de Jesus e, secundariamente, de uma conceição virginal[62]. Tal constatação induz M. Dibelius a considerar, por separado, os referidos elementos.

1. *Teologúmenon judeo-helenista da geração pneumática*[63]

M. Dibelius constata, primeiramente, a inexistência de semelhante teologúmenon na literatura rabínica. Com efeito, a literatura rabínica, embora atribua os nascimentos miraculosos de certos personagens do AT (de modo particular o de Isaac) exclusivamente a Deus, nunca exclui o varão, nem o faz substituir por Deus. Mesmo sem a mínima referência ao varão, Deus é mantido na função de Criador, estabelecendo as condições físicas requeridas pela promessa, razão porque, em última análise, é considerado única razão de ser do acontecimento, visto, este, como milagre[64].

Diferentemente, porém, constata M. Dibelius, para a exegese alegórica judeo-helenista, menos conservadora e menos alérgica à mentalidade mitológica, o varão é totalmente excluído. O nascimento de Isaac é atribuído a Deus, sem o concurso de Abraão.

A - *O primeiro testemunho insuspeito é o de* PAULO[65], com a sua exegese tipológico-escatológica da geração de Ismael e de Isaac em *Gal 4,21-31,* segundo a qual o filho da serva foi gerado (ou nasceu) « de modo natural » (κατὰ σάρκα) ao passo que o filho da mulher livre foi gerado em virtude da promessa (Gal 4,23). Esta terminologia é precisada no v. 29, onde se contrapõe o gerado « naturalmente » (κατὰ σάρκα) ao gerado « pneumaticamente » (κατὰ πνεῦμα). Contrapondo-se, assim, a geração do primeiro à geração do segundo, porque atribuídas a primeira à natureza e

---

[62] Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 27.

[63] Cf. *ibid.* 27-37.

[64] *Genesis Rabba* refere duas vezes o dito de R. Jehuda sobre Sara: « Visto que ela não possuia útero, Deus escavau-lhe um » (§ 47 e § 53 sobre o *Gen* 17,16 e 21,1, respectivamente). Cf. ainda *Genesis Rabba* § 63 e § 73 (*Gen* 25,21 e 30,22 sobre Rebeca e Raquel, respectivamente) e o Midrash *Ruth* (Rut 4,12). Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 28.

[65] Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 28-32.

a segunda a Deus; insinuando-se, deste modo, que Deus não se limita — Paulo vai mais além da exegese rabínica — à remoção de obstáculos. O milagre realiza-se sobretudo porque o Espírito de Deus intervém. « Isaac é gerado ' de maneira espiritual ' de Sara (ἐκ τῆς ἐλευθέρας, Gal 4,23). Se esta geração é afirmada em contraposição à ' maneira natural ' da geração de Isaac, então o concurso físico de Abraão desaparece totalmente » [66], precisa M. Dibelius. Confirma-o inequivocamente a aplicação de Is 54,1 [67] a Sara, a estéril, a solitária, a que não tem marido, mas que, apesar disso, concebe Isaac κατὰ πνεῦμα. « E, assim, quase se nega a paternidade física de Abraão » [68]. Com efeito, « segundo Gal 4 — a conclusão serve só para esta passagem — Sara não tem homem e Isaac foi gerado de modo diferente, a saber, à maneira do Espírito » [69], isto é, sem o concurso viril.

Para M. Dibelius a importância da passagem não está no facto de Paulo negar a paternidade de Abraão — noutra parte reconhece-a (Rom 4,18-21) — mas no facto de conhecer e de fazer uso do teologúmenon da geração miraculosa de um eleito, excluído o concurso viril. Não parece ter recebido tal teologúmenon do cristianismo, pois, não o aplica a Jesus [70]; nem do paganismo, falta-lhe o colorido mitológico; nem do judaísmo palestinense, mas do judeo-helenismo, como o denotam as seguintes características: a) a atribuição do acontecimento a Deus, sem resvalar no antropoformismo; b) a atribuição do acontecimento ao Espírito Santo, pois, ao passo que para o judaísmo palestinense o Espírito Santo é apenas o « órgão da inspiração », para o judeo-helenismo assume também as funções de « força criadora da vida » [71]. « Portanto » — conclui M. Di-

---

[66] *Ibid.* 30.

[67] Cf. *Gal.* 4,27: « Alegra-te, ó estéril, que não davas à luz, rejubila e canta tu que não tinhas dores de parto; pois são mais numerosos os filhos da abandonada (τῆς ἐρήμου), do que os daquela que tem marido » (cf. Is 54,1).

[68] M. Dibelius, *Jungfrauensohn* 30.

[69] *L. cit.*

[70] O interesse de Paulo pelo nascimento de Jesus, pensa M. Dibelius, está em contraste com a conceição virginal, como o patenteia Gal 4,4 (γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον). « Die Stelle setzt deutlich voraus, daß Christus im selben Sinn und im selben Maß ein Weibgeborene ist wie alle Menschen » (*ibid.* 31, nota 1).

[71] M. Dibelius apoia-se em Fílon (*Opif* 30: ζωτικώτατον τὸ πνεῦμα) e em Paulo (I *Cor* 15,45: πνεῦμα ζωοποιοῦν).

belius — « em Paulo consegue-se descortinar uma concepção do judaísmo helenista sobre a geração de personagens importantes [...] Tais nascimentos são atribuídos no judeo-helenismo à acção do ' Espírito Santo ' criador, excluído o concurso do varão » [72].

B - *O segundo testemunho é o de* FÍLON DE ALEXANDRIA [73], para quem as narrativas de Moisés sobre os patriarcas demonstram « que as santas mulheres foram fecundadas por Deus e não pelo marido » [74]. SARA (Gen 21,1), a solitária [75], fica grávida quando Deus lança o olhar sobre ela (ἐπισκοπεῖ) ela, porém, não é a Deus que dá um filho mas a Abraão [76]. A LIA (Gen 29,31) é Deus quem abre o útero, « abrir o útero é função do homem », comenta Fílon, ela, porém, é ao marido que dá um filho e não a Deus [77]. REBECA (Gen 25,21) fica grávida por obra d'Aquele a Quem Isaac suplica, isto é, por obra de Deus [78]. Por fim, a gravidez de Séfora (Ex 2,22) não é de atribuir a nenhum mortal [79].

C - *Convergência entre Paulo e Fílon.* Segundo M. Dibelius, na base da alegoria filoniana não está uma peculiar especulação sobre a fecundação divina das virtudes, mas uma exegese particular das passagens bíblicas, semelhante à de Paulo, consequentemente judeo-helenista. O caso peculiar de Séfora demonstra que o motivo não nasce da exegese filoniana, mas é esta a tomá-lo de outra parte e a impô-lo às passagens bíblicas. Isto é, o motivo é anterior e o seu meio ambiente é o judeo-helenismo, como o confirma a convergência entre Paulo e Fílon. De semelhante convergência resulta uma concepção anterior a ambos, alheia ao mito, à lenda, à alegoria e à exegese, um verdadeiro teologúmenon judeo-helenista, interessado em atribuir exclusivamente a Deus o nascimento de certos persona-

---

72 M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 32.

73 Cf. *ibid.* 32-34.

74 *Ibid.* 32.

75 M. Dibelius sublinha, sobretudo, a) o facto de o Gen 21,1 a não caracterizar de « solitária » (μονωθεῖσα): b) a coincidência entre Fílon e Paulo, classificando-a, o primeiro, de μονωθεῖσα e, o segundo, de ἐρήμος (Gal 4,27; cf. Is 54,1). Isso demonstra, « daß Philo wie Paulus auf eine gemeinsame Interpretation zurückgehen, nach der Isaak ohne Zutun Abrahams erzeugt wurde » (*ibid.* 33).

76 Cf. FÍLON, *Cher* 45.

77 *Cher* 46.

78 Cf. *Cher* 47.

79 Cf. *Cher* 47.

gens históricos, excluído o concurso viril; mas sem interesse algum pelo processo ou pela honra prestada à respectiva mãe.

Dada a impossibilidade de o deduzir da mentalidade judaica é forçoso admitir uma origem helenista, remotamente egípcia [80]. Todavia, o importante para M. Dibelius, não consiste em perseguí-lo até à última raiz, mas em constatar que o judeo-helenismo conhecia e fazia uso de um teologúmenon sobre a conceição miraculosa de certos personagens, atribuída exclusivamente a Deus, sem o concurso viril. O próprio judeo-cristianismo helenista o conhece e o aplica a Isaac: ὁ γεννηθεὶς κατὰ πνεῦμα (Gal 4,29).

A aplicação deste teologúmenon a Cristo « é quase natural » [81], crê M. Dibelius, pois, se dos patriarcas da Antiga Lei se diz terem nascido κατὰ πνεῦμα, com mais razão, o mesmo se pode dizer do *Messias*. Numa primeira fase, porém, aplica-se-lhe somente o teologúmenon, despido de qualquer narrativa lendária, aliás, de acordo com as leis evolutivas do cristianismo primitivo [82]. O teologúmenon, confiado aos pregadores, depressa lança profundas raízes na fé cristã e experimenta grande divulgação, em função da qual se segue inevitavelmente a sua legendarização. De todos os modos, nesta primeira fase diz-se simplesmente que, à maneira de Isaac, Jesus foi gerado pelo Espírito Santo; isto é, que Jesus é, como ele, o cumprimento gratuito das promessas de Deus.

2. *A lenda da conceição virginal* [83]

Depois de demonstrada a existência do teologúmenon judeo-helenista da geração pneumática, com exclusão do varão e sua sub-

---

[80] M. Dibelius segue H. GRESSMANN (*Weihnachtsev.* 37-46) e E. NORDEN (*Geburt des Kindes* 76-99) acerca da existência do teologúmenon egípcio da geração pneumática, segundo o testemunho de PLUTARCO (*Quaest. Conviv.* VIII 1,2-3; *Vita Numae* 4,4-6). Cf. atrás, nn. 6.4; 67.5.

[81] M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 37 (« fast selbstverständlich »).

[82] Para M. Dibelius o primeiro da ordem evolutiva não é a narrativa lendária, mas o teologúmenon, que numa fase sucessiva se reveste lendariamente. As lendas da ressurreição e da descida de Cristo aos infernos são exemplos elucidativos (cf. *ibid.* 37-40). « Diese Analogien lassen es als glaublich erscheinen, daß auch die göttliche Erzeugung Jesu gepredigt und geglaubt, und danach erst berichtet wurde » (*ibid.* 40).

[83] Cf. *ibid.* 41-44.

sequente aplicação a Cristo, M. Dibelius procura elucidar a segunda fase, a da legendarização.

Primeiramente constata que o judeo-cristianismo helenista, em vez de escolher a veste teogâmica a rejeita consciente e decididamente, evitando qualquer representação ou descrição do fenómeno da fecundação virginal. Em contraste com os mitos e até com os nascimentos miraculosos do AT (midrash, Fílon e Paulo), a lenda cristã não é ambientada no contexto matrimonial. Maria não é representada como esposa-mulher, mas como virgem [84]. Como se chegou à lenda da conceição virginal?

A tendência já se deixa vislumbrar no próprio judeo-helenismo. Concretamente em Is 7,14 (LXX), subjacente a Lucas (Lc 1,31) [85], e na caracterização de Sara como a « solitária » [86]. Fílon, porém, vai mais longe quando, a partir de Jer 3,4 [87], desenvolve a doutrina segundo a qual « *Deus só se une com uma virgem* » [88]. Em virtude de tal princípio, Deus só fecundou Sara depois de ela ter recuperado a virgindade através da velhice [89]. A frequência com que se refere ao motivo da virgindade diz não tratar-se de um pensamento esporádico [90]. Em todas as passagens de Fílon está subjacente, « sem a mínima margem de dúvida, o pensamento de que só a virgem é capaz e digna da união com Deus » [91], pensa M. Dibelius.

Em suma, é de novo Fílon a documentar a existência do motivo lendário da conceição virginal no judeo-helenismo, o qual, por sua vez, o deve ter recebido do culto mistérico egípcio [92].

Deste modo, M. Dibelius crê ter atingido a sua meta, demons-

---

[84] Das incrustações redaccionais que M. Dibelius retira de Lc 1,26-38 faz parte a referência a José no v. 27, a qual teria sido aí introduzida para estabelecer uma conexão redaccional entre a lenda da anunciação e a lenda dos pastores (Lc 2,1-20). A sua depuração restitui a harmonia interna à lenda, tornando-se, assim, absolutamente compreensível a questão do v. 34 na boca de uma virgem ainda sem qualquer matrimónio em perspectiva (cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 11-19).

[85] M. Dibelius crê que o judeo-helenismo via em Is 7,14 uma afirmação da conceição virginal (cf. *Jungfrauensohn* 42; id., *Formgeschichte*[5] 121).

[86] ἐρήμος (Gal 4,27, citação de Is 54,1) e μονωθεῖσα (*Cher.* 45).

[87] Cf. *Cher.* 49.

[88] M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 42 (« Er entwickelt daran die Lehre, daß *Gott nur mit einer Jungfrau verkehre* »).

[89] Cf. *Cher.* 50.

[90] Cf. *Congr.* 7; *Somn.* II 185; *Quaest.* Ex. II 3.

[91] M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 43.

trando que o judeo-helenismo conhecia e fazia uso do teologúmenon da conceição pneumática e do motivo lendário da conceição virginal, ambos em conexão com o nascimento de Isaac. A sua aplicação a Jesus verificara-se em fases sucessivas. Só numa segunda fase é que se deu um corpo lendário ao teologúmenon da geração divino-pneumática associando-se-lhe o motivo da conceição virginal. Esta forma literária é-nos acessível através de Lc 1,26-38, do qual se obtém a lenda originária por depuração das incrustações redaccionais.

3. *Processo de mitologização* [93]

Às fases teologumenológica e lendária segue-se um processo de mitologização, patente em Mt 1,18-25 e sobretudo na literatura apócrifa. Tal processo deve-se, duma maneira particular, ao confronto da lenda com a realidade histórica, a qual situa o nascimento de Jesus no contexto matrimonial. Como integrar José na lenda? Para o efeito deitou-se mão do modelo greco-romano, segundo o qual a geração sobrenatural se verificava no contexto matrimonial, mas o marido era constrangido à abstinência até ao nascimento da criança [94]. Tal recurso ao motivo pagão está bem patente em Mt 1,25, crê M. Dibelius.

Portanto, o processo evolutivo não é do mito à desmitização cristã, como pensava H. Gressmann, mas do teologúmenon à mitização, passando pela fase intermédia da legendarização [95].

4. Resumindo, M. Dibelius pensa ter dado resposta adequada à problemática e colmado as lacunas das hipóteses anteriores, ao deslocar a origem da geração pneumática e da conceição virginal

---

[92] M. Dibelius segue a opinião de W. Bousset (*Kyrios Christos*[6] 270-274) e de R. Kittel (*Die hellenistische Mysterienreligion und das AT* = BWAT 32, Stuttgart 1924, 64-98) acerca da existência do motivo do nascimento virginal nas religiões mistéricas do helenismo (cf. M. Dibelius, *Jungfrauensohn* 43s).

[93] Cf. M. Dibelius, *Jungfrauensohn* 44-54.

[94] O motivo da abstinência do marido até ao nascimento é uma característica do mito greco-romano, cf. Plutarco, *Quaest. Conviv.* VIII 1,2; *Vita Alex.* II 2-4; Olympiodor, *Vit. Plat.* 1; Diog. Laertius III,2; Orígenes, *C. Celsum* I 37; Hieronimus, *Adv. Jovinianum* I 42. Sobre o assunto cf. H. Usener, *Weihnachtsfest*[2] 72; M. Dibelius, *Jungfrauensohn* 47-49.

[95] É semelhante o parecer de G. Erdmann, *Vorgeschichten* 56. 67.

para o judeo-cristianismo helenista. Deste modo, asseguram-se, através da mediação do judeo-helenismo, os requeridos ligames com o judaísmo, exigidos pelo carácter literário de Mt 1-2 e de Lc 1-2 e com o helenismo, exigidos pelo carácter não-judaico da conceição pneumático-virginal. O processo demontrativo é certamente longo e minucioso. M. Dibelius começa por isolar a lenda originária, subjacente a Lc 1,26-38, lenda sobre a conceição virginal de Jesus por obra do Espírito Santo, na qual Maria aparece, não como esposa ou noiva, mas apenas como virgem. Nenhuma referência a José ou ao matrimónio. A conceição virginal apresenta-se como elemento lendário, ao passo que a conceição pneumática se deixa individuar como teologúmenon. Admitindo que, na ordem evolutiva, o teologómenon é anterior à lenda, individua primeiramente a fonte do teologúmenon e seguidamente o seu revestimento lendário. Paulo e Fílon asseguram a existência e o uso judeo-helenista e judeo-cristão helenista da geração κατὰ πνεῦμα. Fílon assegura, ainda, a existência do princípio helenista segundo o qual só a virgem é capaz e digna da união com Deus. Só mais tarde Mateus recorre directamente ao mito para integrar José no sistema lendário.

À diferença das correntes anteriores, M. Dibelius não relaciona a conceição pneumático-virginal com as tradições cristológicas da filiação divina e da filiação davídica, porque, segundo a sua convicção, a presente tradição não nasceu de um cristologúmenon preciso, o qual, após uma certa evolução e sob certos factores ambientais, teria assumido a forma lendária ou mítica da conceição pneumático--virginal — tal postularia, como plataforma ambiental, o cristianismo helenista, inconciliável com o carácter judaico da lenda, ou a existência, impossível, de uma concepção fisicista de filiação divina no judaísmo. Para M. Dibelius a conceição virginal encontra-se na linha dos nascimentos miraculosos do AT, cujo valor é simplesmente semiológico. Na linha da exegese rabínica e sob o influxo helenista, o judeo-helenismo começa a atribuir tais nascimentos unicamente à omnipotência de Deus. Não sobra espaço algum para o varão. Tal teologúmenon consegue, pois, excluir o varão sem colocar Deus no seu lugar; Deus continua na função de Criador. Consequentemente, não se substitui a categoria de milagre pela de geração teogâmica. A aplicação do teologúmenon a Cristo obedece simplesmente à lógica da tipologia escatológica que vê em Cristo: *o nascido segundo o Espírito* (ὁ κατὰ πνεῦμα γεννηθείς, Gal 4,29).

73.2. *Posição de G. Erdmann e de E. Hirsch*

Apesar da peculiaridade das suas análises literárias, G. ERDMANN [96] e E. HIRSCH [97] chegaram a conclusões semelhantes à de M. Dibelius relativamente à proveniência da conceição pneumático-virginal.

Para G. ERDMANN — note-se a total independência entre este e M. Dibelius — o motivo da geração pneumática é judeo-cristão helenista; todavia, não foi o judeo-cristianismo helenista, em geral, a aplicá-lo a Jesus, mas o próprio Lucas. Este ao servir-se do estilo biográfico da síncrese encomiástico-agonística para inculcar a doutrina cristã sobre a relação entre João e Jesus (Mc 1,1-8; par.) não teve outro recurso, para sobrepujar o nascimento de João, a não ser a geração pneumática. Aliás a geração pneumática, segundo G. Erdmann, não era novidade para ouvidos judeo-helenistas, mesmo cristãos (Gal 4,21-31); e a conceição virginal, perfeitamente congruente com a primeira, resulta das circunstâncias [98].

Deste modo, o único responsável pela aplicação da conceição pneumático-virginal a Cristo é Lucas, sob o influxo do judeo-helenismo, mas longe de qualquer influxo pagão. Para G. Erdmann é irrelevante perseguir as raízes do motivo para além do judeo-helenismo. Mt 1,18-25, como apologia da conceição virginal, é secundário; no entanto, significativo por assinalar o início da nova fase de mitização, a qual irá culminar nos apócrifos [99].

E. HIRSCH [100] chega também à conclusão de que a conceição pneumático-virginal não poder ser atribuída ao cristianismo helenista, nem ao judeo-cristianismo mais primitivo. A própria crítica literária o leva a atribuí-lo a um judeo-cristianismo em vias de helenização.

---

96 G. ERDMANN, *Die Vorgeschichten* (Göttingen 1932).

97 E. HIRSCH, *Frühgeschichte des Evangeliums* II (Tübingen 1941) 190s.

98 Cf. G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 7-53.

99 Cf. *ibid.* 56. 67. Sobre o diálogo entre M. Dibelius e G. Erdmann, cf. G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 50-63; M. DIBELIUS, Rec. a G. Erdmann, *Die Vorgeschichten,* in *DLZ* 54 (1933) 1105-1110.

100 Cf. E. HIRSCH, *Frühges.* II 190s.

73.3. *Fusão da tese de M. Dibelius com a de Strauss - Usener - J. Weiss - Bultmann*

A solução de M. Dibelius não despertou, inicialmente, excessivo entusiasmo. Mesmo os que a adoptaram dão a impressão de não terem compreendido o seu alcance e as suas implicações.

Assim, F. HAUCK [101], com M. Dibelius, atribui a conceição pneumático-virginal ao judeo-cristianismo helenista e, com Usener - J. Weiss, considera-a um estádio evolutivo da tradição cristológica da filiação divina de Jesus, sem advertir que estes últimos, em consequência disso, só a podem atribuir ao cristianismo helenista e que M. Dibelius, por sua vez, para a situar no judeo-cristianismo helenista, teve de negar qualquer nexo causal entre a conceição pneumático-virginal e a filiação divina.

F. HAHN [102] também não compreende a razão porque M. Dibelius atribui à conceição pneumático-virginal (Lc 1,35) valor unicamente semiológico. « Aqui, porém, não se trata de um ' sinal ' » — discorda de M. Dibelius — « mas do acto que fundamenta a filiação divina » [103]. Todavia, seguindo M. Dibelius, defende, incompreensivelmente, que a compreensão lucana (Lc 1,26-38) de filiação divina não excede a concepção teocrático-adopcionista [104]. Portanto, no estádio original, a conceição pneumático-virginal não implica uma geração com germen divino. Trata-se simplesmente de uma intervenção do poder criador de Deus, através do qual Jesus foi segregado e eleito para a função e dignidade de Filho de Deus [105].

F. Hahn terá feito uma afirmação substancialmente diferente da de M. Dibelius?

De modo nenhum, pois, ao despir a conceição pneumático-virginal de todo o colorido teogâmico, reduzindo-a a um acto da omnipotência de Deus, nega com M. Dibelius qualquer nexo causal entre ela e a filiação divina. A conceição pneumático-virginal fica reduzida à categoria de milagre e, como tal, de « sinal » a favor do desígnio divino sobre o nascituro, cuja revelação foi confiada ao anjo. De per si, porém, não implica a ideia de filiação divina.

---

[101] Cf. F. HAUCK, *EvLk* 26.

[102] F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* (Göttingen 1966³).

[103] *Ibid.* 306.

[104] Cf. *ibid.* 314s.

[105] Cf. *ibid.* 306 (« schöpferischer Akt der Erwählung und Aussonderung »).

Com a revelação do desígnio de Deus sobre o nascituro entra apenas em relação semiológica com a filiação divina, porque esta faz parte daquele desígnio. No momento em que se pressupusesse um nexo causal, de maneira a se poder deduzir a filiação divina da conceição pneumático-virginal, passaríamos da categoria de acto criador à de acto progenitor, correspondendo à filiação divina de Jesus a paternidade física de Deus, exercida através da fecundação de Maria com um germen divino. Mas, chegados aqui, já não nos encontraríamos no judeo-cristianismo (palestinense ou helenista), mas no puro helenismo (estando ainda por demonstrar que o cristianismo helenista tenha realmente compreendido a conceição pneumático-virginal como uma afirmação fisicista da filiação divina. A corrente de Usener - J. Weiss - Bultmann não o demonstrou e F. Hahn apenas o postula)[106].

Portanto, em última análise, F. Hahn não vai mais longe do que M. Dibelius; no entanto, encontra-se imerso no equívoco por não ter apreendido suficientemente o alcance e as implicações da hipótese de M. Dibelius, como também as suas delimitações no confronto das restantes hipóteses, principalmente da corrente Usener-J.Weiss-Bultmann, postuladora de uma história evolutiva da tradição da filiação divina, na qual a conceição pneumático-virginal, segundo estes, representa a passagem da compreensão teocrático-adopcianista à compreensão fisicista baseada na geração, ou melhor dito, na paternidade física de Deus; pensamento absurdo para o judaísmo, mas congénito ao helenismo. Por tal razão, responsabiliza-se, necessariamente, o cristianismo helenista pela sua introdução na doutrina cristã.

F. Hahn, fazendo parte desta corrente, tem de caracterizar a conceição pneumático-virginal como fase evolutiva da tradição da

---

[106] F. Hahn (*Hoheitstitel* 314) vê na formulação de Mt (ἐν γαστρὶ ἔχειν ἐκ πνεύματος ἁγίου v. 18; cf. v. 20) a tendência à compreensão fisicista da conceição virginal, já bem enraizada em Inácio de Ant. (*Eph.* 18,2; cf. 7,2) e no símbolo romano. Todavia, em nenhum dos casos apontados F. Hahn pode demonstrar objectivamente tratar-se de um « Zeugungsvorgang », « bei dem sich ein übernatürlicher Same substanzhaft mit der Jungfrau verbindet » (*l. cit.*). Em Inácio de Ant. a divindade de Cristo não é deduzida da conceição virginal, mas da incarnação do Verbo eterno. A conceição virginal serve-lhe exactamente para inculcar a humanidade de Cristo, contra os docetistas. Cf. T. A. Hoben, *The Virgin Birth* 481-485; J. G. Machen, *Virgin Birth* 6-8; H. Frhr. von Campenhausen, *Jungfrauengeburt* 22s; P. Meinhold, *Christologie und Jungfrauengeburt bei Ignatius von Ant.*, in *Studia Mediaevalia et Mariologica* (Roma 1971) 466-495.

filiação divina de Jesus, à continuação do baptismo com a sua compreensão teocrático-adoptiva. Neste momento, F. Hahn deita mão da teoria de M. Dibelius como correctivo ao sistema; pois, fazendo do judeo-helenismo o intermediário e do judeo-cristianismo helenista o responsável pela passagem do baptismo à conceição, evita-se o influxo directo do paganismo, explica-se a presença do motivo em peças judeo-cristãs, sem recorrer à interpolação e purifica-se o motivo de toda a teogamia, de acordo com a sensibilidade e mentalidade judaico-cristãs.

Portanto, a conceição pneumático-virginal teria nascido de uma nova compreensão da filiação divina e em função dessa mesma compreensão, no judeo-cristianismo helenista. Que compreensão?

Neste momento, F. Hahn entra em dificuldades e, por isso, vê-se na necessidade de discordar de M. Dibelius (sem discordar, porque, em última análise, rompe com a lógica do seu próprio sistema, pois, segundo ele, com a conceição pneumático-virginal não se verifica um aprofundamento da compreensão da filiação divina, mas apenas um deslocamento da temática do baptismo para o nascimento). Não se passa da compreensão teocrático-adopcianista para a compreensão fisicista.

É isto o que Ph. VIELHAUER não compreende; pois, em força da lógica, só uma compreensão fisicista da filiação divina justificaria a passagem do baptismo para o nascimento. De onde conclui Ph. Vielhauer que a conceição pneumático-virginal não pode ser considerada apenas como « acto criador da eleição e segregação » [107], mas como afirmação fisicista da filiação divina. Consequentemente, admitindo a hipótese de M. Dibelius, tal concepção não aparece apenas no cristianismo helenista, como pretende F. Hahn, mas preside à génese do motivo já no judeo-cristianismo helenista — pensa Ph. Vielhauer, na mais crassa ignorância da complexa hipótese de M. Dibelius [108].

Inconsciamente, mas em nome da lógica, Ph. Vielhauer faz desintegrar a harmonização de F. Hahn, pois M. Dibelius não pode atribuir ao judeo-cristianismo helenista uma compreensão fisicista do motivo, nem a corrente contrária pode admitir o recurso à conceição pneumático-virginal, a não ser para fundamentar uma con-

---

[107] F. HAHN, *Hoheitstitel* 306.

[108] Cf. Ph. VIELHAUER, *Ein Weg* 67s.

cepção fisicista da filiação divina, baseada na paternidade física de Deus. Por esta razão M. Dibelius desliga a conceição pneumático-virginal da tradição da filiação divina, coisa que F. Hahn — como ele outros — não compreendeu [109].

Fique, porém, bem assente que, para M. Dibelius, a conceição pneumático-virginal não nasceu como afirmação da filiação divina, nem se impôs como tal. Entre ambas não existe um nexo cristologumenológico, mas apenas semiológico. Sem tal premissa a hipótese de M. Dibelius não se mantém de pé. Porquê?

A resposta está na evolução histórica da problemática. Postulado o influxo pagão por B. BAUER procura-se o seu responsável. Entre os extremos inadmissíveis do influxo directo sobre o judaísmo ou sobre o cristianismo helenista situa-se a sugestão de M. Dibelius acerca da mediação do judeo-helenismo. Este, porém — no caso de se verificar a hipótese — não classifica a intervenção de Deus como acto progenitor, nem o conecta com o pensamento da filiação divina. Isaac [110] não aparece como filho de Deus [111] e muito menos os filhos de Lia, Rebeca e Séfora. A Gersam, filho de Moisés, que Séfora gerara sem o concurso de qualquer mortal, segundo Fílon, não é atribuído o mínimo papel na história da salvação. Isto está a indicar que para o AT e para Fílon a intervenção de Deus, nesses casos e dessa forma, é, antes de mais, uma afirmação acerca de Deus e da sua presença na história da salvação e não uma afirmação sobre a natureza dos nascituros. O seu valor é eminentemente semio-

---

[109] Para a corrente de H. Usener o judeo-cristianismo não pode fundamentar no nascimento a sua concepção de filiação divina teocrático-adopcianista. A conceição de um homem nunca pode ser considerada como unção profética ou como investidura, coroação, entronização; por isso, falar da conceição virginal como acto adopcianista de Deus não tem sentido para a mentalidade judaica. Portanto, sem a passagem da concepção adopcianista à concepção fisicista de filiação divina não é possível imaginar a conceição virginal como fase sucessiva do baptismo. Nesta linha é significativa a constatação de P. ALTHAUS (*Jungfrauengeburt,* RGG³ III 1069) segundo a qual o facto de a conceição virginal não ser um requisito dogmático da fialação divina « würde heißen, daß man [durch die Jungfrauengeburt] die Begriffe der Vaterschaft Gottes und der Sohnschaft Jesu nach Art des Heidentums biologisch mißversteht ». Neste ponto mais incautos do que F. Hahn foram W. Pannenberg e G. Friedrich (ver adiante).

[111] Cf. H. von BAER, *Der Geist* 121: « Die Heranziehung der Philostelle ist insofern für uns von Wichtigkeit, als sie uns beweist, daß ein solches von Gott hervorgerufenes Geburtswunder für das jüdische Denken keineswegs als Konsequenz die Gottessohnschaft einschließt ».

lógico e não um requisito em ordem à capacitação natural ou moral do nascituro. Basta pensar no caso de Séfora. Mesmo no caso de Isaac indica-se, apenas, ser ele o cumprimento da promessa de Deus a Abraão, de maneira a ficar inequivocamente claro que a salvação é obra de Deus e não mérito de Abraão.

M. Dibelius, ao situar a conceição pneumático-virginal nesta linha, está ciente da distância entre ela e a outra da filiação divina teocrático-adopcianista (cf. II Sam 7,14; Sal 2,7). Se, acaso, algum dia convergiram, isso passou-se bastante mais tarde. Nas fases teologumenológica e lendária não se verificou tal convergência. Aí, temos a linha judaica bem nítida, livre de toda a teogamia, assente na categoria de milagre, *sinal* a favor do desígnio de Deus sobre o nascituro, segundo o qual Este é o Messias, o Filho de Deus. O título « Filho de Deus » (Lc 1,35), porém, não excede em conteúdo o título « Filho do Altíssimo » (Lc 1,32); por conseguinte, aquele διό (Lc 1,35) não exprime um nexo causal, mas um nexo semiológico [112].

Isto devê-lo-ia compreender todo aquele que pretende adoptar a hipótese da origem judeo-cristã helenista. Todavia não o compreendeu F. Hahn e com ele muitos outros [113].

G. Friedrich é um caso típico do referido acriticismo. O autor pretende, naturalmente, demonstrar a irrelevância cristologumenológica do motivo, quer para as grandes correntes cristológicas da Igreja primitiva, quer para a actual cristologia. Razão; porque a conceição pneumático-virginal nascera como afirmação peculiar, muito relativa, da filiação divina de Jesus. Superado o contexto cul-

---

[112] Cf. M. Dibelius, *Jungfrauensohn* 18: « Es wird also nicht ein neuer Begriff der Gottessohnschaft zu dem alten gesellt; es wird vielmehr als Bürgschaft für das eine erst später erkennbare Wunder, die Messianität, ein besonderes, früher feststellbares Wunder, die Erzeugung aus dem Geist, genannt ».

[113] Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel* 273-279. 304-308. 314s; H. Sahlin, *Der Messias* 128, nota 2; G. Guthknecht, *Jungfrauengeburt* 75-93 (só indirectamente conecta a conceição virginal com a tradição divina teocrático-adopcianista); W. Grundmann, *EvLk*³ 60; id., *Das Evangelium nach Matthäus* = ThHK 1 (Berlin 1968) 67; Th. D. Boslooper, *Virgin Birth* 219-223; W. Pannenberg, *Christologie* 140-150; id., *Das Glaubensbekenntnis* 78-85; R. H. Fuller, *Christology* 195-197. 201-202; id., Rec. a Boslooper, *Virgin Birth*, in *JR* 43 (1963) 254s; H. W. Bartsch, *Wachet* 33s; E. Schweizer, ThWNT VI, s.v. πνεῦμα, 399s; G. Friedrich, *Sohn Gottes* 65-96; S. Schulz, ThWNT VII, s.v ἐπισκιάζω, 403, W. G. Kümmel, *Theologie des NT* 98. 110.

tural que faz uso dessa linguagem, cessa também o seu valor. G. Friedrich situa-se naturalmente na linha cristologumenológica de J. Weiss - Bultmann; mas, seguindo o exemplo de F. Hahn, introduz também a teoria de M. Dibelius como suavizante daquela, incorrendo, assim, no equívoco. A sua falta de critério manifesta-se de maneira surpreendente na atribuição de Lc 1,34-37 a um interpolador, como se seguisse, com toda a coerência, a linha de R. Bultmann, o qual para manter a proveniência helenista da conceição pneumático-virginal teve de recorrer à teoria da interpolação, com o fim de explicar a presença do motivo helenista num contexto judeo-cristão [114]. Admitindo, porém, a origem judeo-cristã do motivo, que sentido faz o recurso à interpolação, principalmente, admitindo a hipótese de M. Dibelius da origem lendária de Lc 1,26-38? [115].

G. Friedrich reflecte perfeitamente a situação actual sobre o assunto. Após a frenética investigação das primeiras três décadas deste século e arrefecida a polémica entre E. Brunner e K. Barth reina a calmaria geral, tendente à dogmatização, à generalização e à harmonização de hipóteses inicialmente vacilantes, particularistas e entre si irreconciliáveis. A calmaria gerou a sensação de estar o assunto definitivamente resolvido. Torna-se indiscutível a teoria híbrida de que a conceição virginal nascera no judeo-cristianismo helenista como cristologúmenon particular da filiação divina de Jesus. Sigila-se a afirmação com a citação de alguns autores sorteados sem critério e dá-se por encerrada a questão, sem se aperceber da inadmissibilidade de tal opinião.

Numa palavra, o tratamento actual, geralmente dado à questão, é acrítico e por isso acientífico, como o demonstra a harmonização da hipótese de M. Dibelius com a de Usener - J. Weiss - Bultmann.

---

[114] Tenha-se presente que a teoria da interpolação da conceição virginal em Lc 1,26-38 nasceu (J. Hillmann) da necessidade de justificar a presença daquele motivo helenista na narrativa judeo-cristã (Lc 1-2). Uma excepção é A. von HARNACK, o qual defendendo a origem judeo-cristã da conceição virginal e a origem lucana de Lc 1-2 tem de explicar a presença do motivo judaico numa narrativa helenista. Uma vez mais a excepção confirma a regra (cf. atrás, n. 211.4).

[115] Cf. G. FRIEDRICH, *Sohn Gottes* 65-96.

73.4. *Sugestão de O. Michel - O. Betz*

Em 1960 O. MICHEL e O. BETZ, num artigo em colaboração [116], sugerem uma correcção à hipótese de M. Dibelius. No lugar do judeo-helenismo entraria a messianologia do Qumrân, conhecedora do teologúmenon da « geração pneumática ». O fulcro da sua tese estaria na seguinte expressão da *Regra da Comunidade*: « quando Deus gerar o Messias entre eles » (1 QS a 2,11), da qual deduzem que, segundo a messianologia qumrânica, o Messias será gerado por Deus [117]. Como se processará essa geração divina do Messias?

Embora nenhuma passagem se ocupe explicitamente desta questão, os autores julgam, todavia, poder concluir, a partir da analogia com a filiação espiritual (pneumática) dos fiéis, tratar-se de uma geração pneumática. « Tal como a comunidade é gerada pelo Mestre como ' povo da sua (i. é, da divina) Força ' (I QH 3,10), assim também o Messias será gerado pela ' Força ' de Deus; exactamente como Lucas afirma de Jesus. A Força de Deus significa o mesmo que o Espírito Santo de Deus (I QH 7,6s; Lc 1,35) » [118]. Portanto, concluem os autores, a comunidade do Qumrân conhece e fala de uma geração divino-pneumática do Messias, tal como mais tarde se dirá de Jesus. Esta, porém, dita de Jesus, implica a exclusão do concurso fecundante do varão. Andará a « geração divino-pneumática » do Messias associada ao motivo da « conceição virginal » (com exclusão do varão) na comunidade do Qumrân?

Segundo os autores não existem passagens que o afirmem explicitamente, todavia a mentalidade qumrânica não só é plenamente harmonizável com o motivo da conceição virginal, mas, até, parece postulá-lo [119]. Tais indícios seriam: a) o facto de a expressão « gerado por Deus » ser reservada ao Messias, como se se tratasse de um processo particular; b) a repugnância pelo matrimónio, em virtude da concepção segundo a qual geração e nascimento são actos impuros. Sendo assim, « como pode o Messias nascer no seio da co-

---

[116] O. MICHEL - O. BETZ, *Von Gott gezeugt*, in *Judentum, Urchristentum, Kirche* = BZNW 26 (Berlin 1964²) 3-23.

[117] A presente interpretação não passou incontestada, todavia os autores pensam estar suficientemente apoiados pela crítica textual e pela messianologia qumrânica (cf. *ibid.* 8-15).

[118] *Ibid.* 15.

[119] Cf. *ibid.* 16.

munidade, a não ser por meio de um milagre operado por Deus? »[120]. A corroborar tal suposição temos ainda a concepção qumrânica de Espírito de Deus « como uma força vivificante » (cf. I QH 7,6s; I QS 4,21), da qual Deus se poderia servir para oferecer a uma mulher « de modo miraculoso » um filho, destinado a desempenhar uma missão especial na história da salvação[121].

Todavia, precisam os autores, uma coisa é reconhecer a ausência de discordâncias entre estes pensamentos e a mentalidade qumrânica e outra coisa é comprovar a sua existência na referida comunidade. A favor da sua existência teríamos ainda o paralelismo entre a imagem lucana de Maria e a imagem de Sara, segundo o livro dos Jubileus, « o qual respira totalmente o espírito da seita »[122]. Contra temos, porém, a vincada repugnância pela união marital entre os anjos e as mulheres, expressa no apócrifo do Génese 2 e no Henoque Etiópico 106[123]. « Daqui » — pontualizam os autores — « pode-se concluir que o gerar de Deus de modo nenhum é pensado de maneira análoga ao acto carnal da fecundação. A partir da lenda de Noé seria de presumir que o Messias é gerado e nasce como qualquer outro homem »[124].

A que se refere, então, a afirmação da *Regra da Comunidade* (I QS a 2,11)?

A concepção qumrânica da geração divino-pneumática do Messias é-nos transmitida por T. Levi 18 e T. Juda 24, segundo os quais: « do céu o Espírito de Deus — força e substância — é espargido em plenitude sobre as duas figuras de Salvadores. Neste momento tornam-se ' ungidos ' (Messias) e ' Filhos de Deus ' »[125]. De onde se segue que a concepção qumrânica de « geração pneumática do Messias » não se afasta da messianologia teocrático-adopcianista do AT (cf. II Sam 7,14; Sal 2,7). A afinidade entre a concepção qumrânica e a concepção subjacente ao episódio cristão sobre o baptismo de Jesus é, porém, altamente significativa, observam os autores do artigo[126]. Numa palavra, para a comunidade do Qumrân a geração

---

[120] *Ibid.* 16.

[121] Cf. *l. cit.*

[122] *L. cit.*

[123] Cf., ainda, o *Henoque Etiópico* 7,2-6; 15.9-12.

[124] O. MICHEL - O. BETZ, *Von Gott gezeugt* 20.

[125] *L. cit.*

[126] Cf. *ibid.* 20s.

divina é uma « unção pneumática » no momento da investidura, coroação e entronização do monarca escatológico da estirpe de David. Por isso, concluem os autores com M. Dibelius que o motivo do « nascimento virginal » (« Jungfrauengeburt ») não é realmente judaico. « Fílon mostra-o da melhor maneira » [127]. Todavia pensam, afastando-se de M. Dibelius, não ser necessário recorrer ao judeo-helenismo para individuar o teologúmenon da geração divino-pneumática. Esta já no Qumrân se aplicava ao Messias. Certas afinidades significativas entre as narrativas da infância e concepções qumrânicas tornam verosímil que a raiz do teologúmenon cristão seja qumrânico. « Visto a partir daí o milagre do nascimento virginal (« Jungfrauengeburt ») do Messias é simplesmente o último passo na evolução do teologúmenon ' gerado por Deus ' » [128].

Com esta afirmação os autores pensam ter coroado a sua hipótese, segundo a qual é verosímil que a raiz mais remota do motivo cristão da conceição pneumático-virginal se encontre na concepção qumrânica da geração divino-pneumática do Messias.

Tal hipótese, porém, é muito vulnerável e até equívoca, quando pretende substituir a de M. Dibelius.

Em primeiro lugar, a amplitude do passo entre o teologúmenon qumrânico e o motivo cristão é demasiado longo, tão longo como a distância entre a « geração divino-pneumática » em sentido teocrático veterotestamentário e a conceição pneumático-virginal de Jesus. Tal passo compreenderia os seguintes passos intermédios: a) deslocação da geração divino-pneumática do momento da entronização para o primeiro momento da existência do Messias; b) substituição da fecundação viril pela geração divino-pneumática; c) introdução do pensamento do conceição (fecundação sem desfloramento da virgem); d) formação do revestimento lendário. Como facilmente se apreende trata-se de um longo passo, impossível de se verificar sem o concurso da ideia não-judaica da conceição virginal (conceição sem o concurso fecundante do varão).

Em segundo lugar, os autores do artigo são vítimas de um equívoco. Vejamos. O artigo em questão deixou a impressão geral de que o teologúmenon da geração divino-pneumática, descoberto por M. Dibelius no judeo-helenismo, existia em Qumrân, sendo, por isso, mais

[127] *Ibid.* 21.

[128] *L. cit.*

verosímil que os cristãos o tivessem recebido deste ambiente do que do judeo-helenismo. Quanto ao submotivo da « conceição virginal » (« Jungfrauengeburt ») continuava em pé a teoria de M. Dibelius.

W. G. KÜMMEL, do ponto de vista de M. Dibelius, manifestou certo cepticismo a este respeito, pois, « que a passagem decisiva I QS a 2,11 documente um nascimento *miraculoso* do Messias por obra de Deus é uma conclusão muito insegura, além disso, omite-se uma discussão com outras interpretações deste texto » [129]. Os autores apressaram-se a precisar que no referido artigo não afirmavam o que W. G. Kümmel lera, pois, segundo eles, no Qumrân só se econtrava o teologúmenon da « geração divino-pneumática » e não o motivo da « conceição virginal » (« Jungfrauengeburt ») [130].

Trata-se de um equívoco causado pelo uso inexacto da terminologia de M. Dibelius. Com efeito, para os referidos autores o teologúmenon da geração divino-pneumática são se situa necessariamente no primeiro instante da existência terrestre do Messias (concretamente, é situado no momento da entronização) nem implica, situado nesse primeiro instante, a exclusão do concurso fecundante do varão. Tudo isto pertence ao motivo não judaico da « conceição virginal » (« Jungfrauengeburt »). Para M. Dibelius, porém — esta a base da compreensão de W. G. Kümmel — o teologúmenon da « geração divino-pneumática » refere-se directamente ao primeiro instante da vida e implica necessariamente a exclusão do princípio viril. Para M. Dibelius o submotivo da conceição virginal refere-se só à circunstância de, segundo a lenda, a conceição pneumática se verificar no seio de uma virgem, sem referência alguma ao matrimónio. Isto é, o que O. Michel - O. Betz denominam de « Jungfrauengeburt » compreende, em M. Dibelius, a geração pneumática e a conceição virginal.

À luz deste esclarecimento resulta carente de fundamento a seguinte precisação de O. Michel - O. Betz: « Se as conclusões aqui formuladas são correctas não é necessário recorrer ao judeo-helenismo para explicar a concepção da geração de Jesus κατὰ πνεῦμα ela já estava presente — embora não tão claramente — no Qumrân » [131].

---

129 W. G. KÜMMEL, in *ThR* 27 (1961) 185; cf. R. BROWN, *La concezione verginale e la risurrezione corporea di Gesù* (Brescia 1977) 90s.

130 O. MICHEL - O. BETZ, *Noch einmal: 'Von Gott gezeugt'*, in *NTS* 9 (1962/63) 129s.

131 O. MICHEL - O. BETZ, *Von Gott gezeugt* 15.

Isto é, a hipótese de M. Dibelius não foi minimamente atingida pela pretensa rectificação dos autores em questão, pois M. Dibelius só se ocupa daquilo a que estes chamam de « Jungfrauengeburt ». O equívoco destes autores provém da falsa impressão de que M. Dibelius parte da filiação divina de Jesus para explicar a conceição pneumático-virginal, considerada fase sucessiva ao baptismo. Sob o ponto de vista de M. Dibelius a sugestão de O. Michel - O. Betz pode ser um contributo para a compreensão do baptismo de Jesus como unção messiânica, mas nada esclarece a respeito da conceição pneumático-virginal, pois estes encontram-se no filão da filiação divina teocrático-adoptiva, como a corrente de Usener - J. Weiss - Bultmann, ao passo que M. Dibelius se encontra no filão dos nascimentos miraculosos do AT, sem relação alguma com a tradição messianológica da filiação divina.

73.5. *Solidez da tese de M. Dibelius*

O veredicto de H. BRAUN é do seguinte teor: « Parece-me que M. Dibelius não demonstrou a origem *judeo*-helenista desta concepção » [132].

A impressão de H. Braun adquire consistência, apenas interrogamos imparcialmente: a) *Gal 4,21-31* (de onde M. Dibelius extrai o seu argumento principal); b) FÍLON, *Cher. 40-52* (segunda testemunha de M. Dibelius); c) *o restante judeo-helenismo* (que M. Dibelius ignora).

1. *Gal 4,21-31*

Estará subjacente a *Gal 4,21-31* o teologúmenon judeo-helenista da geração pneumática de Isaac, sem o concurso viril de Abraão? [133].

---

[132] H. BRAUN, *Sinn der ntl. Christologie* 354, nota 3.

[133] C. CLEMEN (*Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments,* Giessen 1909, 230s) não se atrevera a pôr a questão nestes termos, mas a conjecturar que as expressões de Paulo (κατὰ σάρκα — κατὰ πνεῦμα) — sem a mínima alusão a um nascimento sem o concurso viril — tivessem sugerido a um leitor a ideia da conceição virginal de Jesus. Paulo, porém, não pressupõe nem conhece semelhante teologúmenon (« ... so konnte ein spätrer leicht auf den Gedanken kommen ... », *l. cit.*). Na segunda edição de 1924 suprime a sugestão anterior. Fazem a mesma sugestão, O. MICHEL - O. BETZ, *Von Gott gezeugt* 18.

É significativo que, de entre os comentaristas, só D. A. OEPKE [134] tenha aderido à exegese de M. Dibelius; os restantes não descobrem na alegoria de Paulo semelhante teologúmenon e H. SCHLIER [135] rejeita expressamente a sua presença.

Segundo M. Dibelius a alegoria (Gal 4,21-31) assenta na contraposição dos processos biogenéticos de Ismael e de Isaac em relação a Abraão, isto é, o primeiro, nascido « naturalmente » foi gerado com o concurso viril de Abraão, ao passo que o segundo foi gerado « pneumaticamente », sem o concurso viril de Abraão. M. Dibelius dedu-lo da contraposição entre « gerado naturalmente » - « gerado pneumaticamente » (v. 29: ὁ κατὰ σάρκα γεννηθείς — ὁ κατὰ πνεῦμα) e da aplicação de Is 54,1 a Sara, a qual, além de conceber pneumaticamente, é dita « solitária », a que não tem marido.

À luz de uma análise imparcial a interpretação de M. Dibelius resulta destituída de fundamento.

1) S. LÖSCH recorda o paralelismo temático entre Gal 4,21-31 e Rom 4,18-21 e o recurso ao mesmo exemplo (nascimento de Isaac) para o ilustrar. Em Rom 4,18-21, porém, Paulo pressupõe claramente a paternidade física de Abraão ao dizer que Isaac provém do seu esperma e ao pressupor que o milagre de Deus se verificou tanto

---

[134] A. OEPKE, *Der Brief des Paulus an die Galater* = ThHK 9 (Leipzig 1937) 83-89 (principalmente 84s). Alguns sequazes de Dibelius aderem, naturalmente, mas sem qualquer consideração crítica, inteiramente apoiados na exegese de M. Dibelius: H. SAHLIN, *Der Messias* 128, nota 2; H. R. FULLER, *Christology* 202, nota 43; H. W. BARTSCH, *Wachet* 37.

[135] Cf. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* = KEK 7 (Göttingen 1962³) 217s. Outros autores que rejeitam a exegese de M. Dibelius: O. MICHEL - O. BETZ, *Von Gott gezeugt* 18: « So ist es wahrscheinlich, daß der Apostel lediglich an Gottes Verheißung denkt, wenn er Isaak als κατὰ πνεῦμα (sc. γεννηθέντα) bezeichnet »; H. Frhr. von CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 14: « aber diese Auslegung läßt sich nicht halten »; G. DELLING, ThWNT V, s.v. παρθένος 832, nota 50: « Bei Paulus handelt es sich Gal. 4,29 nicht um eine pneumatische, übernatürliche Zeugung des Isaaks »; H. RÄISÄNEN, *Mutter Jesu* 21, nota 4: « Dibelius geht zweifellos zu weit ». Ainda anterior a Dibelius é a seguinte opinião de H. von BAER, *Der Hl. Geist* 121: « An keiner einzigen der genannten Stellen [Hebr. 11,11; Röm. 4,19; 9,9; Protev. Jac. 2,10] ist jedoch mit einiger Sicherheit festzustellen, daß wirklich eine Empfängnis ohne Zutun des Mannes vorausgesetzt wird ». H. von Baer nem imaginou que Gal 4,21-31 pudesse entrar em questão. De entre os autores católicos são de salientar: S. LÖSCH, *Deitas Jesu* 86-88; P. GRELOT, *La naissance d'Isaac et celle de Jésus. Sur une interprétation « mythologique » de la conception virginale*, in *NRTh* 94 (1972) 472-480. Segundo Grelot a demonstração de M. Dibelius segue uma « via sofista » (*ibid.* 472).

em Sara como em Abraão. É de esperar, então, que no lugar paralelo (Gal 4,21-31) subjaza a mesma concepção [136].

2) De facto, em Gal 4,22, Paulo pressupõe também a paternidade física de Abraão — M. Dibelius ignorou este versículo — ao apresentar Ismael e Isaac como filhos deste: « Dizei-me vós, que quereis estar sob a Lei, não tendes lido a Lei? Pois está escrito: Abraão teve dois filhos, um da escrava e outro da livre » (Gal 4,21s: δύο υἱοὺς ἔσχεν ἕνα ἐκ ... καὶ ἕνα ἐκ ...). O texto grego, com o seu « *ter filhos de ...* », não deixa dúvidas sobre a paternidade física de Abraão [137].

Portanto, destas duas constatações segue-se necessariamente que a *base* da alegoria — contra M. Dibelius — não se encontra ao nível biogenético em relação a Abraão. Isto é, a alegoria não contrapõe a paternidade física de Abraão, no caso de Ismael, à não-paternidade física, no caso de Isaac. A base da alegoria situa-se a outro nível.

3) A base alegórica é-nos fornecida pelo tema introduzido no v. 21: « Dizei-me vós, que quereis estar sob a Lei, não tendes lido a Lei? ». Paulo vai servir-se da Lei (Thora) para dirimir a questão entre os cultores da Lei (judeus) e os libertados da Lei (cristãos). A questão está entre a aliança do Sinai (salvação pela servidão da Lei) e a aliança de Jerusalém no sangue de Cristo (salvação pela fé). Dois rebentos do mesmo tronco, sendo um deles o único contemplado pela promessa de Deus. A questão vai ser ilustrada alegoricamente através do antagonismo entre Ismael e Isaac; o primeiro, escravo, porque nascido da escrava segundo a carne, isto é, segundo planos meramente humanos (não sendo objecto da promessa feita a Abraão não é dele que nascerá o Povo de Deus); o segundo, livre, porque nascido da « livre », em virtude da promessa, por isso, é dele que nascerá o Povo prometido. Segundo Paulo, coisa semelhante se passa agora entre judeus e cristãos: Agar é a aliança do Sinai na escravidão da Lei, Ismael é o povo judaico, escravo da Lei, nascido segundo a carne e não em virtude da promessa. Sara é a aliança de

---

[136] Cf. S. Lösch, *Deitas Jesu* 86s; H. von Baer, *Der Hl. Geist* 121; H. Frhr. von Campenhausen, *Jungfrauengeburt* 14, nota 2; G. Delling, ThWNT V, s.v. παρθένος, 832, nota 50.

[137] Cf. S. Lösch, *Deitas Jesu* 87: « In beiden Fällen [ἐκ ... ἐκ] ist die wirkliche Vaterschaft mit echt hebräischer Wendung so unzweideutig als nur möglich gekennzeichnet ».

Jerusalém escatológica, estéril, abandonada, mas livre, que em virtude da promessa dá à luz Isaac (= o novo Povo de Deus), libertado da escravidão da Lei [138].

Como facilmente se depreende, a base alegórica é posta, não ao nível do processo biogenético, mas ao nível da promessa de Deus, à luz da qual se estabelece a diferença entre Ismael e Isaac, pois, ao passo que Isaac nasce em virtude da promessa de Deus — patente no milagre que preside à sua conceição — Ismael nasce apenas segundo os planos humanos e as leis da natureza. A alegoria não excede os termos do Génese (18,9-15; 21,1-21), isto é, não exige nem pressupõe a exclusão da paternidade física de Abraão - não é disso que se fala.

4) De onde provém a expressão: gerado κατὰ πνεῦμα (v. 29)?

Poder-se-ia insistir que, apesar de a alegoria não exigir nem pressupor uma exclusão do concurso viril de Abraão, todavia denota a existência de tal motivo no judeo-helenismo através das expressões usadas. Antes de tudo, há a precisar que « gerado κατὰ σάρκα » não implica necessariamente — como pretende M. Dibelius — que o termo oposto κατὰ πνεῦμα exclua o concurso viril [139]. Tudo depende da base sobre a qual assenta o discurso. Se a base é a promessa — como é o caso — o discurso verifica-se ao nível não-biogenético, sendo κατὰ πνεῦμα sinónimo de διὰ τῆς ἐπαγγελίας. Se a base é a narrativa do Génese, κατὰ πνεῦμα designa apenas a remoção de obstáculos (esterilidade e velhice). Se a base é uma hipotética concepção judeo-helenista, segundo a qual κατὰ πνεῦμα implica a exclusão da paternidade física de Abraão, é necessário demonstrar, primeiramente, a existência dessa concepção no judeo--helenismo e, seguidamente, a sua utilização em Gal 4,21-31. M. Dibelius, porém, pretende, pelo contrário, contra todas as leis da lógica, demonstrar a existência de tal concepção judeo-helenista a partir desta passagem. Uma coisa é irrefutável, a inexistência da expressão κατὰ πνεῦμα — Mt 1,18.20 e Lc 1,35 não apresentam expressões paralelas — para designar uma geração divina com a exclusão do varão, seja em Paulo [140], seja no NT ou AT, seja na literatura judaica

---

[138] Sobre os termos da alegoria, cf. S. Lösch, *Deitas Jesu* 87s; H. Schlier, *Galater* 216-228; P. Grelot, *La naissance d'Isaac* 472-477.

[139] Mesmo em Mt 1,18.20 a expressão ἐκ πνεύματος ἁγίου — não paralelizável com κατὰ πνεῦμα — de per si, sem o contexto, não implica a exclusão do varão.

[140] Cf. H. Frhr. von Campenhausen, *Jungfrauengeburt* 14, nota 2: « Der Gegensatz κατὰ σάρκα - κατὰ πνεῦμα wird von Paulus sonst gerade nicht im

(palestinense ou helenista), seja na literatura greco-helenista [141].

Tudo indica que κατὰ πνεῦμα é sinónimo de διὰ τῆς ἐπαγγελίας. A substituição no v. 29 deve-se ao tema da filiação divina dos cristãos, aqui subjacente, atribuída por Paulo ao *Pneuma* (πνεῦμα υἱοθεσίας : Rom 8,15; Gal 4,5s). Portanto, em virtude da simetria vocabular (κατὰ σάρκα — κατὰ πνεῦμα) e do carácter pneumático da existência cristã, Paulo contrapõe ao κατὰ σάρκα o κατὰ πνεῦμα, sem modificar a base alegórica, mas caracterizando com maior propriedade a condição do cristão como filho de Deus [142].

5) A interpretação dada por M. Dibelius a Is 54,1 é igualmente inadmissível. Com Isaias, Paulo aplica-o a Jerusalém, a qual, apesar de estéril e solitária, dará à luz um grande povo. Sara é, na verdade, a imagem alegórica de Jerusalém; mas, daí, a afirmar que Paulo utilizara aquele versículo para, através do voc. « solitária » contraposto à expressão « aquela que tem marido », sublinhar que Sara dera à luz sem o concurso de Abraão, é pura manipulação arbitrária [143]. Para Paulo fazer uma coisa dessas era necessário ter

---

Sinne von ' physisch, leiblich ' und ' spirituel ' gebraucht ». Cf. S. LÖSCH, *Deitas Jesu* 87s.

[141] A minha afirmação baseia-se, não na análise directa, mas no facto de nenhum dos inúmeros autores conhecidos (ex. H. Usener, H. Gressmann, H. Leisegang, E. Norden, R. Bultmann) denotar o conhecimento.

[142] É com satisfação que constato ser esta, também, a opinião de P. GRELOT, para quem as expressões κατὰ σάρκα - κατὰ πνεῦμα não provêm de hipotéticas especulações judeo-helenistas sobre o nascimento de Isaac, mas da concepção paulina da existência cristã: « C'est donc exclusivement en tant que figure des chrétiens qu'Isaac est qualifié d' ' enfanté selon l'esprit ' » (P. GRELOT, *La naissance d'Isaac* 475). Grelot demonstra ser costume paulino o de projectar sobre passagens ou personagens bíblicos, tipos alegóricos de realidades cristãs, concepções ou expressões cristãs (cf. *ibid.* 475-477). « Ce n'est donc pas la première fois que Paul projette sur les textes bibliques les catégories de l'existence chrétienne, afin de montrer ce qu'ils signifient *pour nous*. Le texte de *Ga* 4,29 est exactement dans la même situation. Il est donc parfaitement gratuit d'en tirer une conclusion relative à la naissance d'Isaac, enfant né de Sara mais ' selon l'Esprit ', c'est-à-dire sans intervention d'un père, de même qu'il était gratuit d'appliquer la citation d'Is 54,1 à Sara, qu'on voudrait qualifier d' ' abandonnée ' parce qu'Abraham n'aurait pas eu de rapports charnels avec elle. J'ose dire que cette conclusion force les données sur lesquelles on l'appuie. C'est un subterfuge exégétique qui, sans en avoir conscience, introduit subrepticement la conclusion visée, à la manière des prestidigitateurs habiles » (*ibid.* 477).

[143] Cf. S. LÖSCH, *Deitas Jesu* 88; H. Frhr. von CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 14, nota 2: « das Zitat aus Jes. 54,1 ist Gal. 4,27 nicht, wie Dibelius wollte, auf Sara, sondern eindeutig auf ' Jerusalem ' zu beziehen »; do mesmo parecer é

grande interesse em acentuar a exclusão de Abraão. Com que fim? Tal exclusão, porém, não é exigida nem pressuposta pela alegoria, mas claramente contrariada pelo v. 22 e pela opinião corrente de Paulo, o qual em Rom 4,18-21 atribui Isaac ao esperma de Abraão e considera o milagre de Deus como remoção da esterilidade em Sara e dos efeitos da velhice em Sara e em Abraão.

Em conclusão, Gal 4,21-31 não permite concluir que Paulo tivesse conhecimento de qualquer teologúmenon judeo-helenista [144] sobre o nascimento de Isaac que superasse os limites do Génese ou da exegese rabínica. Pelo contrário, tanto Gal 4,22 como Rom 4,18-21 não deixam dúvidas acerca da opinião pessoal de Paulo acerca da paternidade física de Abraão e do carácter da intervenção de Deus, como remoção de obstáculos. Por outro lado, a própria alegoria não assenta na contraposição de processos biogenéticos e a expressão explica-se perfeitamente a partir da concepção paulina da existência cristã como filiação divina, fundamentada no πνεῦμα υἱοθεσίας (Rom 8,15; Gal 5,5s). Por fim, Is 54,1 não é usado em função do processo biogenético, mas em função da fecundidade de Jerusalém escatológica. Segundo P. GRELOT a exegese de M. Dibelius só se explica como uma « ilusão óptica » [145].

P. GRELOT, *La naissance d'Isaac* 473s: « C'est explicitement à cette Jérusalem d'en haut, identique à l'Église, qu'est appliqué le texte d'Is 54,1, non à Sara qui la représente allégoriquement ... ». « Quoi qu'il en soit, ce serait interpréter le passage à contresens que d'appliquer les expressions discutées à Sara: celle-ci s'est effacée, en cours de développement au profit de l'Église qu'elle représente allégoriquement » (*ibid.* 474). Grelot, ainda, discute o problema: de onde assume Paulo a associação de Sara ao tema de Jerusalém (Is 54,1)? Segundo a sua análise assume-o, muito provavelmente, do rabinismo palestinense, sinal de que Paulo em Gal 4,21-31 não depende de concepções judeo-helenistas. Por isso, Grelot pode concluir: « De toute façon, la spéculation attribuée à saint Paul à propos de la naissance d'Isaac, qui serait fils de Sara sans intervention paternelle, apparaît comme une illusion d'optique » (*ibid.* 480).

[144] Cf. H. Frhr. von CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 14, nota 2: « Die Behauptung einer ' göttlichen ' Geburt hat also auch hier keine Ausschaltung des Mannes im Auge ».

[145] Cf. P. GRELOT, *La naissance d'Isaac* 480. A conclusão de P. Grelot é categórica: « Il me suffit pour l'instant de constater qu'une spéculation hélleno-chrétienne sur la naissance miraculeuse d'Isaac, ' né selon l'Esprit ' c'est-à-dire sans intervention paternelle — spéculation dont saint Paul serait un bon témoin — n'a joué aucun rôle dans la formation du *théologouménon* relatif à la conception virginale de Jésus » (*ibid.* 487).

Deste modo subtrai-se a M. Dibelius o seu testemunho *primário* a favor do teologúmenon judeo-helenista. E, com isso, compromete-se seriamente toda a hipótese de M. Dibelius, pois ele só concede ao testemunho de Fílon valor subsidiário, em virtude do seu carácter fortemente especulativo, do qual não é possível deduzir se o judeo-helenismo possuía, de facto, o referido teologúmenon [146].

2. *Fílon de Alexandria*

Fílon de Alexandria terá conhecido e usado o teologúmenon da geração pneumática e o motivo da conceição virginal de certos personagens históricos?

H. LEISEGANG [147] considera-o testemunha da existência do referido motivo no misticismo grego, E. NORDEN [148] no sincretismo greco-egípcio e M. DIBELIUS [149] no judeo-helenismo. Com estes generalizou-se a impressão de que Fílon conhece e usa o motivo [150]. Por razões de método trataremos separadamente os motivos da geração pneumática e da conceição virginal, procurando saber se, de facto, Fílon conhece, usa ou pressupõe tais motivos ou doutrinas.

A - *Geração pneumática*

Os autores citados descobrem em *Cher 45-47* [151] um teologúmenon segundo o qual Deus (ou o seu Espírito) gera um ser humano no seio de uma mulher, sem o concurso viril. Segundo H. Leisegang e E. Norden, Fílon procura introduzi-lo no judaísmo apli-

---

146 Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 28: « Ein Zeuge dafür ist Philo; allein seine Zeugen-Qualität ist dadurch beeinträchtigt, daß er häufig stärker vom Synkretismus beeinflußt erscheint, als es im hellenistischen Judentum sonst vorausgesetzt werden kann. Ein unverdächtiger Zeuge dagegen ist der Apostel Paulus ».

147 Cf. H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion* 43-71.

148 Cf. E. NORDEN, *Geburt des Kindes* 78s. 92-99.

149 Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 32-35. 42s.

150 Cf. R. BULTMANN, Rec. a E. Norden, *Geburt des Kindes*, in *ThLZ* 49 (1924) 322s; id., *GesSynTrad*[6] 316, nota 3; H. SAHLIN, *Der Messias* 128, nota 2; H. BRAUN, *Der Sinn der ntl. Christologie* 354, nota 3 e 4; G. GUTHKNECHT, *Jungfrauengeburt* 83-85; W. MARXSEN, *Jungfrauengeburt*, RGG[3] III 1069; R.H. FULLER, *Christology* 202, nota 43; G. FRIEDRICH, *Sohn Gottes* 76s.

151 Fílon será citado segundo: *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon par R. ARNALDEZ, J. POUILLOUX et C. MONDESERT (Paris: éd. du Cerf 1961 ...). Ao longo do presente estudo adoptam-se as abreviaturas desta edição.

cando-o a Sara e a outras mulheres do AT [152]. Segundo M. Dibelius a adaptação judaica verificara-se já no judeo-helenismo, cujo teologúmenon se reflecte em Fílon [153].

Na verdade, Fílon em *Cher* 45-47 afirma: a) que Sara concebera quando Deus a visitou na sua solidão [154]; que Deus abrira o útero a Lia [155], quando isso é função do homem; que Rebeca ficara grávida daquele a quem Isaac dirigira a sua prece (Deus) e que Séfora foi encontrada grávida sem ser por obra de qualquer mortal [156]; b) de Sara e de Lia diz expressamente não terem dado à luz para Deus (como seria de esperar) mas para Abraão e Jacob respectivamente [157]; c) de Abraão, Isaac, Jacob e Moisés diz não terem conhecido mulher [158].

Tudo isto é dito alegoricamente; ninguém o nega. Mas, não assentará a alegoria num teologúmenon segundo o qual é Deus que, nas funções viris, fecunda certas mulheres? A linguagem crua a nua de Fílon parece testemunhá-lo.

Nesta hipótese, Fílon ter-se-ia servido do referido motivo para elucidar alegoricamente a actividade espiritual do homen (intelectual e moral), a qual remonta directamente a Deus. Segundo a alegoria é Deus quem fecunda a alma com os germens divinos da sabedoria e das virtudes, em ordem à germinação da própria sabedoria e das virtudes humanas [159]. Fílon frequentemente denomina Deus de marido [160] da alma e das virtudes, aquele que fecunda [161], aquele que

---

152 Cf. H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion* 45s; E. NORDEN, *Geburt des Kindes* 78s.

153 Cf. M. DIBELIUS *Jungfrauensohn* 27-37.

154 Em *Congr.* 7 diz, servindo-se da expressão aplicada a Lia (cf. Gen 29,31; 30,22), que Deus abriu o útero de Sara.

155 Cf., ainda, *Leg.* II 47; III 180; *Her.* 50; *Mutat.* 255. Em *Leg.* III 180 lê-se: « remarque bien ta soeur Léa et tu trouveras qu'elle ne reçoit d'aucun être créé semence et rejeton mais de Dieu lui-même ».

156 Fílon completa a lista com TAMAR (*Mutat.* 134-136; *Deus* 137) e com ANA (*Deus* 5).

157 Em *Congr.* 7, porém, ocupando-se igualmente da fecundação divina das virtudes, nomeadamente de Sara, afirma o contrário: « Car elle a coutume d'enfanter pour Dieu seul ».

158 Cf. *Cher.* 40.

159 Cf. *Cher.* 44: « Il donne sa semence, et le produit qu'il a semé qui est une part de lui-même, il en fait don ».

160 Cf. *Cher.* 49; *Mutat.* 132; *Leg.* III 181; *Somn.* II 273.

161 Cf. *Cher.* 44-47. 50; *Mutat.* 137: « il [Dieu] a façonné, il a fabriqué, il a engendré (ἐγέννησεν) Isaac »; *Mutat.* 138: « c'est le propre de Dieu seul de

deposita o germen ou as sementes [162], aquele que abre o útero [163], à semelhança dos homens. A versão deste motivo em termos biogenéticos falaria infalivelmente de uma geração-fecundação da mulher através do encontro marital, no qual Deus nas funções viris depositaria na mulher um germen divino do qual germinaria um ser divino. Tal motivo parece não distinguir-se do motivo teogâmico pagão universal.

Daqui deriva a primeira consequência. *Tal motivo repugnaria à mentalidade e sensibilidade judaica, porque em total contraste com o mais rudimentar monoteísmo.* Fílon não podia ter encontrado semelhante vulgaridade, como motivo consagrado, no judaísmo, mesmo no mais relaxado judeo-helenismo. Consequentemente, Fílon tê-lo-ia recebido directamente do paganismo, como insistem H. Leisegang e E. Norden e aplicado alegoricamente, dando a Deus por esposa, não uma mulher de carne e osso, mas a sabedoria, as virtudes e o espírito humano. O acto de fecundação seria apenas uma imagem metafórica da activação divina da alma e das suas faculdades, através do dom da sabedoria e das virtudes divinas.

Contra a hipótese da origem teogâmica levantam-se, porém, sérias dúvidas: a) é inverosímil que Fílon se sirva da teogamia para elucidar a sua doutrina filosófico-teosófica preferida; b) é igualmente inverosímil que Fílon degrade a Thora, mesmo ao nível alegórico, interpretando-a com categorias teogâmicas; c) a alegoria de Fílon não assenta num teologúmenon mais elevado que fale de geração pneumática, como pretendem H. Leisegang, E. Norden e M. Dibelius. Pois os termos de Fílon, despidos do nimbo alegórico, são *terrivelmente rudes,* só comparáveis aos da mais crassa teogamia. Além disso, Fílon não atribui a geração divina ao Espírito Santo, mas sempre e exclusivamente a Deus. Uma que outra vez ao Logos [164] ou à Sabedoria [165], mas nunca ao Pneuma. Ora bem, se Fílon dependesse directamente de um teologúmenon que, por elevação, atribuísse a geração ao Pneuma e não a Deus, porque razão teria regressado à forma mais rude? E. Norden e M. Dibelius não dão resposta satisfatória à presente questão.

---

semer et d'engendrer les oeuvres bonnes »; *Leg.* III 180s; *Deus* 137; *Fuga* 52; *Spec.* II 30: « et depose en elle, à la façon d'un mari la semence ».

162 Cf. *Leg.* III 180s; *Cher.* 44; *Mutat.* 137; *Deus* 5. 137.

163 Cf. *Congr.* 7; *Cher.* 46; *Leg.* III 181; *Her.* 119.

164 Cf. *Spec.* 29-31; *Deter.* 149.

165 Cf. *Fuga* 52.

E. Norden não convence ao conjecturar que Fílon evitara o Pneuma porque a concepção pagã de Pneuma era demasiado material, inadequada à sua elevada concepção de Pneuma [166]. Porque razão pôs Deus — não menos transcendente do que o Pneuma — nas funções de princípio fecundante? Contra E. Norden está ainda a tendência geral da escola da história comparada das religiões, ao ver no recurso ao Espírito Santo o desejo cristão de salvaguardar a transcendência de Deus [167]. Além disso, a Fílon não repugnaria atribuir o acto de fecundação ao Espírito Santo, o qual, segundo ele, é a potência de Deus mais vivificante [168]. Portanto, se ignorou o Pneuma foi porque o modelo seguido também o ignorava.

Semelhante conclusão invalida igualmente o argumento de M. Dibelius, o qual faz recurso a *Opif 30* para demonstrar que Fílon concebia a geração divina, como pneumática [169]. Pois, como já ficou assente, haveria necessidade de explicar a razão porque Fílon, recebendo um teologúmenon sobre a geração pneumática, substitui sistematicamente o Pneuma por Deus, quando em nada lhe repugnaria a fórmula original [170].

É mais verosímil concluir que Fílon desconhecia qualquer teologúmenon sobre a geração pneumática — excluído o concurso viril — de personagens históricos. Mesmo que o judeo-helenismo possuísse o referido teologúmenon e o aplicasse a Isaac — hipótese não verificável como ficou demonstrado — Fílon não teria aderido a ele, pois, segundo ele próprio, a paternidade física de Abraão é indiscutível. Com efeito, fora do âmbito da alegoria pressupõe-na claramente [171] e, na esfera da alegoria, diz tratar-se, não da geração do homem Isaac, « mas do sinónimo do melhor dos sentimentos agradáveis: o gáudio » [172], insinuando assim uma diferença substancial

---

166 Cf. E. NORDEN, *Geburt des Kindes* 80. Trata-se de um dos subterfúgios mais rudes a que E. Norden tem de recorrer para manter em pé a sua tese.

167 O próprio E. Norden crê que o sincretismo greco-egípcio adoptara a « geração pneumática » como forma menos rude do que a teogamia comum (cf. atrás, n. 6.4).

168 Cf. *Opif.* 30 (ζωτικώτατον τὸ πνεῦμα).

169 Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 32.

170 J. G. Machen (*Virgin Birth* 300-302) vê na ausência do Espírito uma diferença fundamental entre o motivo de Fílon e o motivo cristão.

171 Cf. *Abr.* 254. Th. D. Boslooper conclui daí: « For Philo human paternity was not inconsistent with divine paternity » (*Virgin Birth* 191).

172 *Mutat.* 131.

entre a esfera alegórica e a esfera físico-biogenética [173]. Além disso, fora do âmbito rigorosamente alegórico, Fílon nunca fala da fecundação divina de Sara, Rebeca, Lia e Séfora, as quais — diz expressamente — « segundo a linguagem são mulheres, mas na realidade são virtudes » [174].

Segue-se, portanto, que Fílon não se serve de uma exegese pré-filoniana judeo-helenista — como pensa Dibelius — em ordem à explicação alegórica da origem divina das virtudes, mas pretende fundamentar biblicamente — como é seu costume — uma doutrina filosófico-teosófica servindo-se da exegese alegórica que o induz à manipulação dos textos bíblicos em função da sua teoria.

Na origem de tudo está a doutrina filosófico-teosófica, segundo a qual a sabedoria e as virtudes são divinas. Para o homem as possuir tem de as receber de Deus, como dom. Aí o sentido e a necessidade da oração para Fílon [175]. Portanto a explicação última de toda a actividade espiritual humana é Deus, o qual deposita na alma como num terreno fértil a sabedoria e as virtudes [176]. Para melhor elucidar este tema, Fílon deita mão da imagem metafórica universal da fecundação biológica [177]. Deus activa a alma depositando nela os dons da sabedoria e das virtudes que, aí, germinam e frutificam, isto é, Deus fecunda a alma com aqueles germens divinos. Em consequência disso a alma é esposa de Deus, Deus é o único esposo da alma e as virtudes são os germens divinos. Frequentemente Deus aparece, não como esposo da alma, mas como esposo da própria

---

[173] A transcendência e imutabilidade de Deus nunca lhe permitiriam superar as fronteiras da alegoria: « il n'est pas permis que le mortel cohabite avec l'immortel » (*Her.* 265; cf. *Migr.* 13; *Cher.* 51s). Em *Somn.* I 200 diz expressamente: « Ce mariage qui n'est pas un enlacement des corps mais un ajustement de vertus achevées à des âmes bien nées ».

[174] *Cher.* 41.

[175] Cf. *Congr.* 7.

[176] Esta doutrina está presente em quase todas as páginas de Fílon. Impressionante é a descrição dos seus 20 êxtases (cf. *Migr.* 34s).

[177] O recurso à metáfora está patente em *Cher.* 43: « Et maintenant voici comment il faut aborder l'explication du mystère ». A explicação resulta da contraposição da união conjugal para a procriação à fecundação divina das virtudes, apresentada em termos de união procriativa. Não se trata da única imagem metafórica, pois, em *Migr.* 33 Deus é comparado ao jardineiro que rega a sementeira para que os frutos sejam perfeitos e formosos. Não poucas vezes Deus aparece como semeador, as virtudes como sementes e a alma como terreno bom e fértil (*Cher.* 49). Subjacente está sempre a mesma ideia: a origem divina das virtudes.

sabedoria e das virtudes [178]. Tudo depende do ponto de vista ou do foco da perspectiva de Fílon. Este é múltiplo, por isso, se compreendem as inúmeras contradições aparentes.

Como pode Deus ser simultaneamente esposo e pai das virtudes [179]; como podem estas ser na realidade masculinas e só de nome femininas [180] se, na verdade, são esposas de Deus? Como pode Fílon, nalgumas passagens, dizer que as virtudes, embora fecundadas por Deus, geram não para Ele mas para o homem [181] porque um é o esposo e outro é o pai [182], para noutras passagens dizer que as virtudes só geram para Deus [183] e noutras ainda que não pode ser um o esposo e outro o pai, caso contrário, o nascituro seria um bastardo, fruto do adultério? [184]. Como pode a Sabedoria ser simultaneamente esposa de Deus, Filha de Deus e Esposo da alma humana? [185]. Como pode ela ser homem e mulher? [186]. Estará por debaixo de tudo isto um teologúmenon rígido? Não se tratará, antes, de uma linguagem metafórica, informal, dependente da disposição momentânea de Fílon?

Tudo, porém, é coerente se visto em função e a partir do único ponto fixo: a doutrina sobre a origem divina da sabedoria e das virtudes. Deus gera a Sabedoria, como hipóstase, por isso é Filha de Deus. Deus fecunda a virtude da Sabedoria no espírito humano, por isso, é esposa. Deus semeia a sabedoria, por isso, é germen. A sabedoria deposita os seus germens na alma, por isso, é esposo e pai. A constante é sempre a referida doutrina, explicitada com diferentes imagens, cores, acentuações. Depois de tudo, uma coisa

---

[178] O tema do esposo divino e da semente divina é frequente: *Cher.* 44; *Leg.* III 180s; *Mutat.* 132 e 205; *Somn.* II 273.

[179] Cf. *Mutat.* 205; *Somn.* II 273.

[180] Cf. *Fuga* 51.

[181] Cf. *Cher.* 44; *Leg.* III 181.

[182] Cf. *Leg.* III 181.

[183] Cf. *Congr.* 7.

[184] Cf. *Mutat.* 132.

[185] Cf. *Fuga* 50-52.

[186] Cf. *Fuga* 52: « La Fille de Dieu, la Sagesse, est un homme et un père, qui sème et engendre dans les âmes le désir d'apprendre la culture, la science ... ». A sabedoria também aparece como mãe (cf. *Deter.* 116), como alimento (cf. *Deter.* 116) e muito frequentemente como fonte (cf. *Somn.* II 242. 245; *Fuga* 195; *Leg.* II 87; *Deter.* 117; *Poster.* 138. 136; *Virt.* 79; *Spec.* IV 75). Com isto demonstra-se novamente que Fílon não usa um teologúmenon ou motivo teogâmico, mas usa uma vasta gama de metáforas para exprimir o mesmo pensamento.

parece firme: Fílon não fez recurso à teogamia para explicá-la, mas simplesmente a diversas imagens metafóricas, entre as quais, a sementeira e a geração biológica [187]. Não só porque o recurso à metáfora o explica perfeitamente, mas até porque entre a metáfora de Fílon e o motivo teogâmico subsiste uma diferença substancial. Com efeito, na teogamia a divindade usurpa os direitos do marido; assim, coagido à abstinência e à ignomínia de ver nascer de sua mulher um filho que não é seu, filho do adultério, segundo Fílon [188], ao passo que na metáfora, Deus não usurpa o direito de outrem, nem obriga o seu rival à abstinência. Deus é o único esposo da alma e das virtudes porque é o único a poder activá-las. Com a metáfora, Fílon pretende elucidar uma fenomenologia espiritual onde Deus desempenha uma função própria, insubstituível. Em *Mutat 138* diz « que é propriedade exclusiva de Deus semear e gerar as boas obras ». Portanto, Deus não deixa o seu lugar, não renuncia à sua transcendência, nem ofende a sua imutabilidade. Pontos firmes na doutrina de Fílon.

Não menos relevante é, ainda, a seguinte diferença. A alegoria de Fílon não está em função da filiação divina ou da natureza semidivina do personagem em questão, escopo fundamental de toda a teogamia, mas pretende pôr em destaque o facto de as virtudes e o espírito do homem só poderem ser activados por Deus. Paradoxalmente a virtude não gera para quem a fecundou (Deus) mas para o seu possuidor (o homem); pois, segundo explica Fílon, Deus é o esposo da virtude, mas o homem é que é o pai do fruto concebido! Esta diferença entre a teogamia e a alegoria filoniana torna-se particularmente impressionante ao nível dos personagens gerados por Deus; com efeito, Fílon não só não os considera « filhos de Deus », mas nem lhes concede a mínima importância. O centro da alegoria é ocupado, não por eles, mas por um atributo de Deus.

Numa palavra, *a doutrina de Fílon não é traduzível em categorias teogâmicas, nem estas a explicam. A sua única base é a*

---

[187] Cf. F. BÜCHSEL, ThWNT I, s.v. γεννάω, 667: « Philo macht von γεννᾶν in bezug auf Gott einen vielfachen, weitschichtigen Gebrauch. Er kann alles Schaffen (ποιεῖν) Gottes ein 'Zeugen' (γεννᾶν) nennen Leg All III 219. Alles ist von Gott gezeugt, der *Logos* Conf Ling 63 aber auch Tiere und Pflanzen Mut Nom 63 ... In der Allegorese Philos spielt die Vorstellung von einer Ehe Gottes mit der Weisheit oder dem Wissen oder den Tugenden eine erhebliche Rolle ».

[188] Cf. *Mutat.* 132.

mencionada metáfora. Portanto, quando Fílon refere que a virtude só gera se fecundada por Deus, não está a aplicar a estrutura teogâmica, mas tem em mente o fenómeno conjugal comum. Não está em questão se Deus pode (ou não pode) fecundar uma mulher de carne e osso — tal pensamento nem aflora à mente de Fílon —; está sim em questão a semelhança entre a activação do espírito e das virtudes, por parte de Deus, e a fecundação da esposa, por parte do esposo. Na base de tal semelhança, Fílon afirma metaforicamente que Deus (único possível activador das faculdades espirituais do homem) fecunda as virtudes, tal como o esposo a sua esposa.

À metáfora, porém, seguiu-se a alegoria, perfeitamente de acordo com o normal procedimento de Fílon. Este, com efeito, acaba sempre por confrontar a sua sabedoria com a única verdadeira Sabedoria: a Thora. Assim, não é da alegoria [189] que nasce a doutrina filosófico-teosófica, mas desta nasce a metáfora e desta a alegoria, através da exegese alegórica caracteristicamente filoniana. A subsidiaridade da alegoria resulta evidente: a) do facto de Fílon a fazer preceder da exposição geral da doutrina [190]; b) do nexo posto entre aquela e a alegoria: « vou propor um seguro garante » — prossegue Fílon — « para as minhas palavras, Moisés, o mais santo dos homens » [191], insinuando, assim, que a alegoria nasceu em função da referida doutrina e não ao contrário [192]. Esta ordem evolutiva nota-se, ainda, na violência usada por Fílon contra as passagens bíblicas ao ter de as funcionalizar alegoricamente. Que apoio bíblico encontrou Fílon para a sua doutrina?

1) O ponto primário, essencial ou substancial foi certamente a leitura rabínica do nascimento de Isaac (Gen 18,9-15; 21,1-7) [193]

---

189 Cf. *Cher*. 45-47.

190 Cf. *Cher*. 43s.

191 *Cher*. 45.

192 Os passos dados por Fílon são elucidativos: a) explica o mistério com a metáfora da união conjugal (*Cher*. 43s); b) explica a metáfora com a alegoria (*Cher*. 45-47); c) confirma o testemunho de Moisés com o de Jeremias, o qual lhe dá pé para introduzir o motivo da virgindade (*Cher* 49-52).

193 Cf. G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 29: « Philos Ansicht von den jungfräulichen Müttern der Patriarchen aber beruht auf *rabbinischer* Exegese von Gen. 17,17; 18,11-14; 21,1-7; 25,21 ». G. DELLING, ThWNT V, s.v. παρθένος, 813s pensa, pelo contrário, « Dieses Verständnis von Gn. 21,1f; 25,21; 29,31 widerspricht Philos Stellung zur Sinnenwelt (Cher. 40). Deshalb deutet er die Aussagen allegorisch um »... « Philo wird zur allegorischen Auslegung der Stellen nur dadurch veranlaßt, daß ihm das wörtliche Verständnis der Texte unerträglich ist ».

que para sublinhar a absoluta gratuitidade da salvação em Isaac frisa exclusivamente a intervenção miraculosa de Deus [194]. Isto, não porque o concurso viril de Abraão tenha sido excluído — nunca foi posto em questão — mas, porque, sem a intervenção de Deus, Isaac não teria sido concebido. Pois bem, de igual modo, sem a activação divina da alma, esta não pode frutificar intelectual ou moralmente. A partir desta semelhança a alegoria torna-se compreensível: Abraão é aquele que possui a virtude, mas não a pode fecundar; Sara é a virtude, estéril até que Deus a fecunde e Isaac é o fruto da virtude, dom de Deus a Abraão.

2) Em função do paralelismo alegórico compreende-se a violência de Fílon para com o texto, pois este tem de confirmar ter sido Deus próprio a fecundar as virtudes denominadas Sara, Rebeca, Lia e Séfora. Para o efeito, da circunstância de Moisés (o Génese) não afirmar expressamente terem Abraão, Isaac, Jacob e Moisés conhecido mulher, como o diz de Adão (Gen 4,1), passa à afirmação alegórica de que, de facto, não a conheceram [195]. Isto, não porque o concurso viril deva ser excluído, mas porque na alegoria o esposo da virtude é unicamente Deus e não a pessoa para quem frutifica a virtude. A alma humana só pode ser fecundada com germens divinos. Para o mesmo efeito, na visita de Deus a Sara (Gen 21,1) vê uma afirmação de que esta concebeu ao ser visitada na sua solidão [196] por Deus. Na imagem metafórica segundo a qual Deus abriu o útero de Lia (Gen 29,31) — usada para dizer que a curara da esterilidade — vê Deus na função viril de abrir o útero [197]. Da expressão, « Isaac implorou Javé pela sua mulher porque era estéril: Javé o ouviu e sua mulher Rebeca ficou grávida » (Gen 25,21), conclui

---

[194] Cf. *Genesis Rabba* 47 (Gen 17,16). 53 (Gen 21,1). 63 (Gen 25,21). 73 (Gen 30,22); cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 27s.

[195] Cf. *Cher.* 40.

[196] Fílon acrescenta ao Génese a designação de μονωθεῖσα. Não se trata da insinuação da virgindade, pois para esse efeito teria usado o voc. παρθένος, aplicado a Sara em Cher. 50. Possivelmente é sinónimo de ἐρήμος de Is. 51,1, passagem aplicada por Fílon à alma (cf. *Praem.* 158). Nesta passagem ἐρήμος (μονωθεῖσα) é sinónimo de estéril.

[197] Fílon usa frequentemente a expressão « abrir o útero » para indicar a acção activadora de Deus no âmbito espiritual (cf. *Her.* 119; *Congr.* 7; *Cher.* 46; *Leg.* III 181). Em *Mutat.* 132s significa abrir a fonte de uma formosa descendência pela graça da maternidade concedida à estéril. Depreende-se, pois, que, apesar da sua rudez, Fílon dá-lhe sempre sentido figurado.

que Rebeca ficou grávida daquele que ouviu a prece de Isaac. Do facto de o Exodo (2,22) não dizer que Moisés conheceu Séfora passa à afirmação de que foi encontrada grávida sem ser de mortais. Do mesmo modo, encontra maneira de atribuir a Deus a fecundação de Tamar [198] e de Ana [199].

Tão grande violência, principalmente nos casos de Séfora e de Tamar, só é compreensível à luz da exegese alegórica em função de uma doutrina irrenunciável. É compreensível a associação de Moisés e de Judá a Abraão, a Isaac e a Jacob, não menos virtuosos do que estes. Moisés é, com efeito, o mais santo dos homens [200]. Como as destes, as suas mulheres eram virtudes, igualmente fecundadas por Deus e só por Deus. A esta convicção o texto bíblico tem de dar uma resposta positiva.

Pelo contrário, ao nível de una exegese judeo-helenista pré--filoniana, em função do discutido teologúmenon, tal violência é inexplicável. Com efeito, seria a mais extravagante arbitrariedade dizer que Abraão, Isaac, Jacob, Moisés ou Judá não conheceram mulher ou que Tamar e Séfora foram fecundadas por Deus. Se nenhum judeu poderia dar crédito a tal exegese, muito menos Fílon. Portanto, não é a alegoria que depende de uma determinada exegese e esta de um teologúmenon, mas é a exegese alegórica de Fílon que depende funcionalmente da alegoria. Esta, por sua vez, depende de uma imagem metafórica usada para dar expressão a uma doutrina filosófico-teosófica sobre a origem divina das virtudes. Não se verificou um movimento ascendente, do motivo pagão em direcção à referida doutrina, mas um movimento descendente, da doutrina abstracta à imagem sensível. Durante essa caminhada não se verifica a utilização de ima-

---

198 Cf. *Mutat.* 134-136. Do facto de Tamar ter coberto o rosto, para não ser identificada por Judá, conclui não ter visto aquele que a fecundou. Insinuando ser ele Deus, paraleliza-a com Moisés que também vultou a cara para não ver Deus face a face. Ela só reconheceu o seu amante pelos sinais que este lhe dera, sinais esses de Deus (segundo a transposição alegórica de Fílon). Fílon vai mesmo ao ponto de pôr na boca de Judá a seguinte palavra: « ela está justificada por eu não lhe ter dado um mortal » (cf. Gen 38,26), insinuando, assim, ter sido ela fecundada pelo Imortal. Semelhante exegese só é compreensível em função da mencionada doutrina, mas nunca em função do nascimento pneumático dos filhos de Tamar. A exegese rabínica por mais que sublime a prostituição entre Judá e Tamar, nunca conseguiu fazer dela um milagre semelhante ao de Sara (cf. *Bill.* I 17s).

199 Cf. *Deus* 5.

200 Cf. *Cher.* 45.

gens teogâmicas. Nenhuma das fases implica ou pressupõe a concepção, segundo a qual Deus pode fecundar, com germens divinos, uma mulher de carne e osso. Este não foi o ponto de partida, nem o ponto de chegada. Fílon permanece na esfera da metáfora e da alegoria [201].

Deste modo não resta apoio nenhum à hipótese de M. Dibelius, pois em Fílon não se encontra tal teologúmenon, nem a doutrina filoniana se pode explicar à sua luz. Tanto menos se pode concluir, partindo de Fílon, da existência desse teologúmenon no judeo-helenismo. De igual modo, nenhum teologúmenon greco-egípcio ou misticista grego, por mais elevado que ele seja, consegue explicar a doutrina, as imagens metafóricas e alegóricas, como também a exegese praticada por Fílon.

Da leitura atenta de Fílon não restam dúvidas acerca da sua total independência de toda a espécie de teogamia. Na base da sua alegoria está apenas a especulação filosófica traduzida em linguagem metafórica e a exegese rabínica acerca do nascimento de Isaac.

B - *Conceição virginal*

Em conexão com a fecundação divina, Fílon fala frequentemente da virgindade da alma, das virtudes e da sabedoria. As virtudes e, dum modo especial, a Sabedoria são « sempre virgens » (ἀειπαρθένοι) [202]. Sara também aparece como « sempre virgem » [203], embora, geralmente, como regressada à virgindade por meio da velhice [204]. Deus aparece como esposo da virgindade [205]. Só a virgem,

---

[201] Th. D. Boslooper (*Virgin Birth* 189-194) pensa que não se pode abandonar a esfera da alegoria. Cf., também, R. Franckh, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi im Lichte der altorientalischen Weltanschauung*, in *Philotesia*, für P. Kleinert (Berlin 1907) 217: « Es erscheint mehr als zweifelhaft, ob er [Philo] es gewagt hätte, von einem Verkehr Gottes mit einer Jungfrau in der Wirklichkeit zu reden »; A. von Harnack, *Beiträge* IV 102, nota 1: « Was bei Philo, de Cherubim I 146, zu lesen steht, darf man schwerlich hier verwerten »; J. G. Machen, *The Virgin Birth* 306: « when he speaks about children begotten of God he is not for one moment thinking of beings of flesh and blood »; G. Delling, ThWNT V, s.v. παρθένος 832: « Die Deutung der Aussagen über die Patriarchenfrauen im Sinne einer göttlichen Zeugung ist nicht einmal polemisch vorausgesetzt »; H. Gese, *Natus ex Virgine* 74, nota 2; P. Grelot, *La naissance d'Isaac* 561-568.

[202] Cf. *Mutat.* 196; *Fuga* 50s.

[203] Cf. *Congr.* 7.

[204] Cf. *Cher.* 50.

[205] Cf. *Cher.* 51s.

ou melhor ainda, só a virgindade é digna de Deus, « pois é oportuno que Deus se entretenha com a natureza incorruptível, intacta, pura, virgem de verdade » [206]. Não estará subjacente ao tema da virgindade o teologúmenon, segundo o qual só a virgem é digna de se unir com Deus? Assim pensam H. Leisegang [207], E. Norden [208] e M. Dibelius [209], para referir só os autores mais salientes.

O resultado anterior acerca da origem da fecundação divina da alma e das virtudes torna inverosímil qualquer dependência pagã, tanto mais que os referidos autores não conseguiram demonstrar a existência do motivo da conceição virginal no Egipto, na Grécia, nos mistérios ou no misticismo grego. Na verdade, a conceição virginal implica a geração divina, com a exclusão do varão. Por isso, demonstrado que a geração divina não provém directa ou indirectamente do paganismo, resulta destituída de fundamento a derivação pagã da conceição virginal. A presente dedução deixa-se confirmar apenas examinamos o tema da virgindade, não à luz de uma só frase, mas no contexto geral da obra filoniana.

a) *Sara « sempre virgem »*. Fílon não precisou de coragem alguma para o afirmar, nem foi ilógico ao fazê-lo. Pelo contrário. A designação « sempre virgem » (ἀειπαρθένος) é de origem aritmológica [210]. Nos ambientes pitagóricos o número sete é « sempre virgem », porque primo, isto é, não gera outros números [211]. Sete braços tem o candelabro, por isso é « sempre virgem » [212]. O candelabro é o símbolo da sabedoria, por isso esta é « sempre virgem » [213]. SARA, a imagem alegórica da sabedoria, tem de ser « sempre virgem » [214]. Na aritmologia « virgindade » significa « esterilidade »,

---

206 *Cher.* 50.

207 Cf. H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion* 43-47; cf., ainda, C. CLEMEN, *RelGes Erkl. d. NT*² 121.

208 Cf. E. NORDEN, *Geburt des Kindes* 78-80.

209 Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 42s.

210 Cf. R. ARNALDEZ, J. POUILLOUX, C. MONDÉSERT (Éd.), *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie* 16. *De Congressu Eruditionis Gratia,* introduction, traduction et notes par M. ALEXANDRE, p. 235s (note complém. III).

211 Cf. *Leg.* I 15; *Her.* 170; *Mos.* II 210 (sempre virgem). Virgem: *Opif.* 100; *Decal.* 102; *Spec.* II 56; *Praem.* 153; *Quaest. Gen.* II 12.

212 Cf. *Her.* 216.

213 Cf. *Mutat.* 194. 197; *Quaest. Gen.* IV 242; *Quaest. Ex.* II 3; *Fuga* 50s.

214 Sobre o nexo entre Sara, o candelabro e a sabedoria, cf. *Congr.* 7-9. Sara como sabedoria: *Cher.* 45. 49; *Congr.* 9; Sara, « sempre virgem »: *Congr.* 7; *Poster.* 132-135.

aquilo que não gera. Para Fílon significa incorruptibilidade, imortalidade, eternidade [215]. Neste caso, a « virgindade » exprime as qualidades transcendentes da sabedoria, como hipóstase e das virtudes como ideias, cuja natureza é pura, incorruptível, imortal, eterna. Por essa razão, para Fílon, todas as virtudes são virgens, « sempre virgens ». A virgindade, porém, é uma qualidade natural das virtudes e não um requisito em ordem à sua união com Deus. Isto é, as virtudes são virgens por natureza e não por serem ou para serem esposas de Deus. No entanto, trata-se de uma qualidade plenamente adequada à imutabilidade de Deus.

b) *Virgindade da esposa de Deus.* Do anterior dever-se-ia seguir a virgindade das diversas imagens alegóricas das virtudes. No entanto, segue-se apenas a virgindade de Rebeca, pois dela a escritura testemunha a virgindade. Tal virgindade, anterior ao seu casamento, é vista não como requisito para a fecundação divina, mas apenas como qualidade natural da virtude, sem referência alguma à sua fecundação divina [216].

Fílon, porém, fala ainda da virgindade de Sara e da alma humana, não como qualidade natural, mas como requisito posto à esposa para se unir com Deus. Para a alma poder ser fecundada por Deus tem de ser virgem [217]. A própria Sara teve de regressar à virgindade por meio da velhice [218]. Esta nova acepção de virgindade não é derivável da anterior, mas provém directamente da doutrina filosófico-teosófica sobre a fecundação divina da alma e das suas faculdades, segundo a qual Deus não pode fecundar a alma dominada por paixões e vícios, pois, em tal terreno, as sementes das virtudes não podem germinar. Quando as paixões tomam a melhor, Deus tem de ceder o lugar aos anjos falsos ou companheiros das trevas, os quais penetrando na alma se unem com as paixões para gerar os vícios [219]. Portanto, só a alma desbravada de paixões e de vícios é terreno apto para a germinação das virtudes. Só esse terreno gordo, fértil e virgem pode receber a semente das virtudes

---

[215] Cf. *Mutat.* 194-196; *Poster.* 134; *Cher.* 50-52.

[216] Cf. *Poster.* 133.

[217] Cf. *Cher.* 49-50.

[218] Cf. *Cher.* 50; *Poster.* 134; dum modo geral da alma e das virtudes: *Praem.* 158-161.

[219] Cf. *Deus* 1-4.

divinas [220]. Deste modo, a virgindade é um requisito da esposa de Deus, mas, em vez de significar incorruptibilidade, imortalidade e eternidade, significa pureza e libertação das paixões e vícios. Trata-se não de uma qualidade natural da esposa de Deus, mas de uma qualidade moral, que tanto se pode conquistar e conservar, como se pode perder, para tornar a readquirir [221]. Não se trata, pois, da aplicação de um teologúmenon estranho, mas de uma exigência inerente à própria especulação filoniana.

Porque razão Fílon aplicou a designação de virgindade a essa disposição moral da alma?

A resposta está em *Cher 49-52,* onde se cruzam as duas acepções de virgindade. Aí aparece Jeremias como motivador. Ao testemunho, garantia ou fiança de Moisés (Génese) a favor da sua doutrina sobre a fecundação divina das virtudes [222], Fílon acrescenta o testemunho de Jeremias, o qual, por extraordinária coincidência, também apresenta Deus como esposo das virtudes. Com efeito, designa-o expressamente « esposo da virgindade », « a virtude mais pacífica » e indirectamente esposo da sabedoria, segundo a sua versão de *Jer 3,4*: « não me designaste tua casa, teu pai, marido da tua virgindade? » [223].

A primeira ideia que a virgindade lhe sugere é a de pureza, requisito necessário para a fecundação divina da alma. Por isso, passa a considerá-la, não como virtude-esposa, mas como qualidade moral da alma-esposa de Deus. Consequentemente, fala da terra boa e virgem [224] e formula do seguinte modo a doutrina sobre a requerida disposição da alma: « é, pois, conveniente que Deus se entretenha com a natureza incorruptível, intacta e pura, virgem de verdade » [225]. Com isto não reproduz um teologúmenon estranho, mas acentua a exigência de pureza, purificação, libertação das paixões, como condição *sine qua non,* servindo-se das palavras com que noutras partes caracteriza a virgindade: natureza incorruptível, intacta e pura [226].

Fílon, porém, imediatamente se apercebe das dificuldades que

[220] Cf. *Cher.* 49s; *Somn.* I 200; *Praem.* 158s.
[221] Cf. *Poster.* 135.
[222] Cf. *Cher.* 45-47.
[223] *Cher.* 49.
[224] *Cher.* 49.
[225] *Cher.* 50.
[226] Cf. *Mutat.* 194; *Poster.* 133.

o motivo da virgindade aplicado à alma lhe acarreta. Poder-se-ão denominar de virgens as almas libertadas do domínio das paixões? Certamente. Quando o varão se une à virgem esta torna-se mulher, mas quando Deus começa a relacionar-se com a alma, se esta é mulher torna-se virgem, porque Deus « destrói e expulsa os desejos sem nobreza nem virilidade que a efeminavam, para os substituir pelas virtudes »[227]. Esta acomodação mostra claramente como o conceito de virgindade em nada modifica a sua doutrina sobre as requeridas disposições morais da alma para receber de Deus as sementes das virtudes. Uma imagem alegórica para tal acomodação encontra-a Fílon no facto de Sara dar à luz na velhice, porque pela velhice teve de readquirir a virgindade requerida para a fecundação divina, isto é, pela velhice teve de perder os caracteres femininos (femineidade = paixões) e readquirir as feições da virgindade (= pureza e libertação das paixões). Daqui resulta não estar em questão a virgindade, nem a aplicação de um teologúmenon — segundo o qual Deus só se pode unir à virgem — mas a expressão de uma doutrina por meio da imagem metafórica da virgindade. Isto resulta ainda mais patente do caso de Tamar. O despojamento « das paixões que corrompem e aviltam o pensamento »[228] verifica-se em Tamar de modo semelhante, não por meio da velhice, mas por meio da viuvez. A viuvez, com efeito, tornou-a apta para receber a semente divina, como a velhice tornara apta Sara para gerar Isaac. Acerca de Tamar, porém, não usa a linguagem da virgindade. Segue-se, pois, que a virgindade não é um motivo, nem um teologúmenon, mas uma linguagem metafórica usada por Fílon — nem sempre[229] — para exprimir a sua doutrina sobre as disposições da alma que pretende receber de Deus as sementes das virtudes e da Sabedoria.

Surge uma nova questão. Com efeito, a virgindade da alma não é garantia alguma contra as tentações. Portanto, a alma apesar de virgem não é incorruptível e imutável como o exige a definição de virgindade. Neste momento Fílon apercebe-se que a alma propriamente não pode ser esposa de Deus, pois, « as coisas singulares por natureza admitem incremento e corrupção »[230], ao passo que Deus só pode ser esposo de realidades incorruptíveis e imutáveis, porque

---

[227] *Cher.* 50; cf. *Praem.* 158-161.
[228] *Deus* 136.
[229] Cf. *Deus* 136; *Spec.* 29-31.
[230] *Cher.* 51.

ele próprio é imutável. Isto é, o uso impróprio da noção de virgindade levou-o a aperceber-se de que a imutabilidade de Deus não se coaduna com a ideia da fecundação da alma. Por isso regressa à formulação de Jeremias — da qual se desviara, divagando sobre as qualidades morais da alma — segundo a qual Deus é esposo, não da virgem, mas da virgindade, da IDEIA incorruptível e imutável da virgindade. À luz desta correcção o princípio de Fílon é do seguinte teor: « assim é decente que Deus, que é sem nascimento e sem mutação esparja como sementes as ideias das virtudes imortais e virgens na Virgindade, que não se transforma em forma de mulher » [231]. Sendo assim, a única esposa de Deus é a Ideia incorruptível da virgindade. As virtudes são apenas sementes e a alma humana deve ser o terreno gordo e fertil que as recebe.

Daqui se depreende, uma vez mais, que toda a linguagem de Fílon é imprópria, figurada, alegórica, usada em função de uma única ideia firme como a rocha: *a origem divina do BEM,* feito participar como dom pelo homem sob a forma de sabedoria e de virtudes. É ela — não os citados teologúmenons — a única razão de ser da metáfora da virgindade. É ela, ainda, que preside ao confronto metafísico que irá limitar a relação de esposo-esposa a Deus-Virgindade (= incorruptibilidade) e caracterizar a fecundação da alma como uma sementeira de virtudes num terreno fértil, ou tornado fértil.

A este ponto é inevitável concluir, contra H. Leisegang, E. Norden e M. Dibelius que Fílon usa aquela linguagem independentemente de qualquer teologúmenon pré-filoniano sobre a conceição pneumático-virginal de seres humanos, cuja existência não pode ser constatada a partir de Fílon. Consequentemente Fílon não pode ser evocado como testemunha a favor desta ou daquela hipótese [232].

É ainda digno de consideração o seguinte ponto. Não será a alegoria de Fílon a fonte ou uma das fontes do motivo cristão? Não terá algum cristão ou grupo de cristãos recebido de Fílon uma sugestão ou impulso?

---

[231] *Cher.* 52.

[232] São deste parecer: A. von HARNACK, *Beiträge* IV 102, nota 1; R. FRANCKH, *Geburtsges.* 217; F. BÜCHSEL, ThWNT I 667; H. von BAER, *Der Hl. Geist* 121; J. G. MACHEN, *Virgin Birth* 297-312 (cita: CARMAN, *Philo's Doctrine of the Divine Father and the Virgin Mother,* in *AJT* 9 [1905] 491-518); S. LÖSCH, *Deitas Jesu* 91-93; G. DELLING, ThWNT V 831s; Th. D. BOSLOOPER, *Virgin Birth* 189-194; H. GESE, *Natus ex Virgine* 74, nota 2; P. GRELOT, *La naissance d'Isaac* 561-568.

Há simplesmente a frisar, a este respeito, a significativa dissemelhança entre as imagens de Fílon e o motivo cristão [233]. Já ficou suficientemente acentuado que a tradução físico-biogenética da linguagem metafórica e alegórica de Fílon daria uma imagem aberrante de Deus. Maria seria esposa de Deus em sentido físico e Deus tê-la-ia fecundado fisicamente com germens próprios. Além disso, a virgindade serviria para exaltar as qualidades morais de Maria, requeridas como condição para as núpcias com Deus. Pelo contrário, o motivo cristão não entra na categoria de geração-fecundação, mas na categoria de milagre. Maria não é esposa de Deus, mas simplesmente virgem, sem que a virgindade seja um requisito, mas apenas um facto concomitante ao género de conceição. Consequentemente, tendo ainda em conta o motivo cristão do Espírito Santo, resta sem qualquer fundamento a hipótese da fonte filoniana, formulada por Th. D. BOSLOOPER [234].

Ainda mais destituída de fundamento é a seguinte conjectura do mesmo autor [235]. Este admite, com efeito, que os cristãos influenciados por Fílon teriam criado ou ter-se-iam servido da conceição virginal de Cristo para explicar a origem sobrenatural das suas virtudes, pois já Fílon explicava a origem das virtudes superiores de certos expoentes da história de Israel por meio do motivo da geração divina. Pois bem, o nascimento de Isaac nada diz sobre as suas virtudes, mas é imagem alegórica das virtudes de seu pai Abraão. Mais flagrante é o caso de Gersam, filho de Séfora, personagem totalmente irrelevante na história de Israel, cujo nascimento, porém, é a imagem alegórica da origem divina das virtudes de Moisés. Assim, as premissas de Th. D. Boslooper levariam a considerar a conceição virginal de Jesus como símbolo da origem divina das virtudes de José e não como explicação das virtudes de Jesus.

C - *Em conclusão,* uma leitura atenta apercebe-se imediatamente que só usando de violência é possível citar Fílon como testemunha a favor das hipóteses sobre a origem teologumenológica do motivo cristão. Na realidade, porém, não é possível demonstrar com argumentos objectivos a dependência de Fílon de qualquer teologúmenon, nem é possível traduzir as suas categorias em categorias

---

[233] Cf. H. GESE, *Natus ex Virgine* 74, nota 2: « Solche Gedanken liegen aber den neutestamentlichen Berichten völlig fern ».

[234] Cf. Th. D. BOSLOOPER, *Virgin Birth* 189-194.

[235] Cf. *ibid.* 193s. 219s.

físico-biológicas capazes de explicar o motivo cristão. Por outro lado, a linguagem filoniana, em questão, deixa-se explicar perfeitamente sem o recurso a motivos de origem teogâmica.

3. *O Judeo-helenismo, em geral*

Dois insignes representantes do judeo-helenismo (as testemunhas chaves de M. Dibelius), Paulo e Fílon nada sabem acerca da geração pneumática de Isaac, excluída a paternidade física de Abraão. Tal constatação confirma a impressão de H. BRAUN [236], para quem M. Dibelius não conseguira demonstrar a existência do motivo no judeo-helenismo e consequentemente no judeo-cristianismo helenista, parente daquele. Com isto, porém, não se demonstra o contrário, isto é, a sua inexistência. Todavia, parece terem-se esgotado os recursos históricos a seu favor.

Um confronto mais amplo com o judeo-helenismo em vez de melhorar a situação ainda a piora consideravelmente. Com efeito, observa S. LÖSCH [237], não é possível estabelecer qualquer diferença a este respeito entre o judeo-helenismo e o judaísmo palestinense, do qual se sabe, com segurança, desconhecer qualquer teologúmenon sobre a geração divina (excluído o concurso viril) de um ser humano passado ou vindouro.

Da polémica entre cristãos e judeo-helenistas, acerca da conceição virginal de Jesus, até se colhem indícios bastante seguros a favor da inexistência do referido teologúmenon no judeo-helenismo. Justino na Ásia Menor e Orígenes em Alexandria do Egipto são testemunhas eruditas e fidedignas [238].

Em polémica com o cristianismo Trífon rejeita decididamente a conceição virginal de Jesus por ser irreconciliável com a sã messianologia e exegese judaicas. Para ele não há diferença entre o motivo cristão e as narrativas teogâmicas do paganismo, o que deveria constituir motivo de vergonha para os cristãos [239]. Tal ataque ao cristianismo certamente não denota conhecimento de um teologúmenon semelhante, aplicado pelo judeo-helenismo a Isaac e a outros personagens do AT. Para Trífon o único paralelismo é pagão. Terá Trífon ignorado propositadamente o teologúmenon dos seus

---

[236] Cf. H. BRAUN, *Der Sinn der ntl. Christologie* 354, nota 3.
[237] Cf. S. LÖSCH, *Deitas* 88.
[238] Sobre tal polémica, cf. S. LÖSCH, *Deitas Jesu* 88-91. Cf. atrás, n. 67.3.
[239] Sobre o ataque de Trífon à doutrina cristã, cf. JUSTINO, *Dial.* 67,2.

correligionários, só para que a polémica surtisse mais efeito? Não seria honesto, mas compreensível.

Incompreensível seria, porém, se Justino não tivesse feito uso de arma tão certeira no seu *argumentum ad hominem,* após ataque tão impiedoso: - e vós que coisa dizeis de Isaac? poderia ter argumentado Justino. Este, porém, em vez de recordar que o motivo cristão, em pouco ou nada, difere do motivo judeo-helenista, recorre às artimanhas do demónio para explicar a sua semelhança com o motivo pagão [240].

O mínimo que se pode concluir de tal polémica é que Trífon e Justino desconhecem semelhante teologúmenon. Além disso, tal teologúmenon — no caso de existir — iria contra um princípio fundamental do judeo-helenismo, segundo o qual o Messias tem de ser « homem nascido de homem » [241]. Será Isaac maior do que o Messias para não ser « homem nascido de homem »? No caso de tal se dizer de Isaac, dir-se-ia naturalmente e sem escândalo, em virtude da lógica tipológica, do Messias vindouro.

Enfim, parece-me objectiva a conclusão de que o judeo-helenismo da Ásia Menor, ao tempo de Justino e de Trífon, não possuía qualquer motivo comparável à conceição penumático - virginal de Jesus.

Através de Orígenes apura-se o mesmo resultado relativamente a Alexandria no Egipto. Tal como Justino, Orígenes [242] na sua argumentação *ad hominem* contra o judeu de Celso não denota o mínimo conhecimento de uma crença judeo-helenista comparável ao motivo cristão. Trata-se de um resultado significativo, pois o judeo-helenismo mais exposto ao influxo greco-egípcio é certamente o de Alexandria. Recorde-se que, até, para M. Dibelius as raízes mais profundas dos motivos da geração pneumática e da conceição virginal se encontram no Egipto.

Pois bem, um teologúmenon judeo-helenista suficientemente implantado para originar o motivo cristão e para o impor ao cristianismo, mesmo palestinense, sem polémicas iniciais, não se poderia evaporar sem deixar rasto algum, nem podia escapar ao conhecimento de Justino e de Orígenes, os quais, por sua vez, ao formularem

---

240 Cf. JUSTINO, *Dial.* 70,5.

241 Cf. JUSTINO, *Dial.* 48,3 et passim.

242 Cf. ORÍGENES, *C. Celsum* I 32-37.

o seu *argumentum ad hominem* contra a argumentação caluniosa dos judeus não teriam renunciado ao seu efeito. Se nada disto aconteceu é porque tal teologúmenon não existia no judeo-helenismo.

73.6. *Conclusão*

A conclusão é simples, mas de elevado significado.

1) Nenhum dos testemunhos citados por M. Dibelius confirma a sua hipótese acerca da existência de um teologúmenon judeo-helenista que, excluindo o concurso viril, proponha a geração pneumática de Isaac ou de qualquer outro personagem do AT. Paulo fala alegoricamente (Gal 4,21-31) da geração pneumática de Isaac, mas sem excluir a paternidade física de Abraão, não sendo possível referir aquela expressão ao processo genético, mas apenas ao seu carácter semiológico a favor da promessa. Fílon, com a sua exegese alegórica, a favor da doutrina sobre a germinação das virtudes divinas na alma humana, também não permite abandonar o âmbito estrictamente alegórico. Só nessa esfera se compreende que Abraão, Isaac, Jacob e Moisés não tenham conhecido mulher e que Sara, Rebeca, Lia, Tamar, Séfora e Ana tenham sido directa e exclusivamente fecundadas por Deus, pois elas não são mulheres mas virtudes e a união conjugal não se verifica entre corpos mas entre realidades espirituais, afirma expressamente Fílon.

2) Não existem outros indícios que possam apoiar minimamente a existência de tal teologúmenon no judeo-helenismo, pelo contrário, certos indícios parecem excluir semelhante possibilidade. Com efeito, neste ponto nenhuma diferença se perfila entre o judeo-helenismo e o judaísmo palestinense, do qual sabemos desconhecer o motivo. Por sua vez, as polémicas sustentadas por Justino e Orígenes não reflectem a existência de tal motivo, aliás tão a propósito para a argumentação *ad hominem* usada por ambos.

3) Portanto, a hipótese de M. Dibelius é cientificamente insustentável. Da sua parte tem o fascínio das aparências. Porque aparência é a convicção de que o responsável pelo motivo tem de ser o judeo-cristianismo helenista, parente do judeo-helenismo, só porque os extremos (judaísmo palestinense e helenismo) não se podem verificar. Igual aparência é o conhecimento e uso paulino e filoniano de um teologúmenon definido a partir do motivo cristão e não a partir dos termos objectivos de Paulo e de Fílon.

A hipótese de M. Dibelius tem de ser considerada um insucesso e com ela todas as hipóteses existentes sobre a origem teologumenológica sob o influxo pagão, pois aquela apresentava-se como último recurso, o único capaz de evitar os inconvenientes das anteriores. Tal hipótese, porém, não se verifica historicamente, como não se verificam as hipóteses sobre a origem simplesmente helenista ou simplesmente judeo-cristã.

* * *

7.4. Balanço crítico sobre a génese teologumenológica

Nenhuma hipótese existente sobre a origem teologumenológica da conceição virginal resiste à crítica objectiva. Por um lado, a história comparada das religiões, após análises minuciosas dos materiais históricos à disposição, não consegue apontar um único paralelismo capaz de explicar a conceição virginal como sua resultante; por outro lado, a história das tradições cristológicas também não consegue explicar a génese teologumenológica da mesma.

A hipótese sobre a origem pagã, tendo em conta a consciente impermeabilidade judaico-cristã às concepções mitológicas, em princípio incoadunáveis com o seu firme monoteísmo, teria de explicar, em primeiro lugar, a presença da conceição virginal em peças literárias caracteristicamente judeo-cristãs, sem recorrer à interpolação, seja do motivo em Mt 1,18-25 e em Lc 1,26-38, seja das narrativas da infância em Mateus e em Lucas; em segundo lugar teria de explicar a ausência da mentalidade teogâmica nas mesmas passagens, por sua vez, impregnadas da mentalidade judaica acerca de Deus, do seu Espírito e da história da salvação; em terceiro lugar teria de explicar a afuncionalidade cristológica do motivo da conceição virginal, expresso em categorias de « milagre » e não de geração divina, por isso, com valor exclusivamente semiológico; por fim teria de tomar a sério a constatada ausência de verdadeiros paralelismos pagãos.

Tendo em consideração todas estas circunstâncias, seria necessário interpor um longo processo evolutivo entre as fontes pagãs e o motivo cristão, como disso bem se apercebeu M. Dibelius, isto é, teria de existir no âmbito judaico um teologúmenon com as características do motivo cristão, que não suscitasse problemas de

ordem nenhuma. Todavia, não há crítica histórica objectiva que consiga sustentar a hipótese de M. Dibelius.

Todos os indícios apontam, infalivelmente, para o judeo-cristianismo. Só ele pode ser responsabilizado pela formação do motivo; todavia só a partir de elementos judaico-cristãos. Tal hipótese, porém, tem de ter presente: a) que não existia nenhuma expectativa messiânica, nem exegese alguma, que o postulassem, em nenhuma corrente judaica (AT, judaísmo palestinense, judeo-helenismo ou Qumrân); b) que nenhuma concepção messianológica conduzia necessariamente ao mesmo, por simples evolução; c) que, no judaísmo, o monoteísmo bloqueara totalmente a « lei da analogia biográfica » relativamente à paternidade física de Deus. Por isso, têm razão os defensores da hipótese anterior ao postularem com absoluta necessidade o influxo pagão, isto é, a fusão das mentalidades judeo-cristã e pagã.

O impasse é total. Dele se apercebeu A. v. Harnack e depois dele H. v. Baer ao postular um facto histórico, como detonador. Com isso, caiu-se na arbitrariedade do racionalismo naturalista, de um século atrás. Além disso, tal hipótese só foi possível deslocando para a narrativa da infância de Mateus a teologia pneumatológica de Paulo e atribuindo Lc 1,34s à interpolação.

Em síntese, a intensa e minuciosa pesquisa da história das religiões e da história das tradições cristológicas ainda não conseguiu justificar satisfatoriamente o postulado da crítica histórico-literária sobre a não-historicidade do motivo da conceição virginal.

TERCEIRA PARTE

BALANÇO GERAL

Capítulo oitavo

INCONCLUDÊNCIA DA ARGUMENTAÇÃO CONTRA A HISTORICIDADE DA CONCEIÇÃO VIRGINAL

Após a pormenorizada análise precedente impõe-se uma visão de conjunto e um juizo crítico complexivo sobre a corrente em questão, a partir da « Declaração de Eisenach », em ordem a uma melhor compreensão da situação hodierna. Interessa-nos, com efeito, apurar os resultados objectivos da visão crítica anterior. Interessa-nos determinar com precisão a base cintífica da opinião hodierna mais corrente nos meios académicos, proposta como evidente (« selbstverständlich ») por autores protestantes e católicos de renome como G. Friedrich, H. Frhr. v. Campenhausen, O. Cullmann, W. Pannenberg, E. Schillebeeckx e H. Küng [1]; evidente ao ponto de Th. D. Boslooper poder dizer que os propugnadores da historicidade da conceição virginal « pensam miticamente » e que « em nome da história subtraem, de facto, todo o nexo histórico à origem de Jesus » [2]. De onde vem tanta certeza histórica a estes autores, sobre a paternidade física de José?

8.1. Quadro panorâmico da história da pesquisa

O presente estudo centrou a sua atenção na investigação liberal protestante que vai desde a « Declaração de Eisenach » (1892) até ao momento actual. O objecto específico da referida investigação é constituído pelos testemunhos bíblicos da conceição virginal confrontados com o contexto próximo e remoto, em ordem à elucidação

---

[1] Cf. G. Friedrich, *Sohn Gottes* 65-96; H. Frhr. v. Campenhausen, *Jungfrauengeburt* 7-22; O. Cullmann, *Christologie* 301-303; id., *Kindheitsevangelien* 272-274; W. Pannenberg, *Christologie* 140-150; id., *Glaubensbekenntnis* 78-85; E. Schillebeeckx, *Gesù. La storia di un vivente* (Brescia 1976) 586-589; H. Küng, *Essere Cristiani* (Mondadori Ed. 1976) 510-518.

[2] Th. D. Boslooper, *Virgin Birth* 233.

do seu problema histórico. Pois bem, o período acima referido pode dividir-se em dois subperíodos. O primeiro, da « Declaração de Eisenach » até aos anos trinta, caracteriza-se por uma intensa pesquisa e discussão a todos os níveis; o segundo, dos anos trinta até hoje, por uma surpreendente calmaria no sector.

81.1. *Da « Declaração de Eisenach » até 1932*

De facto a disputa de 1892 sobre o Credo Apostólico desencadeou uma onda de intensa e apaixonada pesquisa que irá amainar só 40 anos depois com os trabalhos magistrais de M. DIBELIUS [3] e de G. ERDMANN [4] e com a comemoração do quadragésimo aniversário da mencionada declaração, por parte de K. THIEME [5], a qual ainda suscitou uma certa polémica [6], sem grande significado.

Ao longo destes 40 anos, assistiu-se ao debate mais duro e generalizado sôbre a origem e história do motivo da conceição virginal. Nele tomaram parte os maiores expoentes dos diversos ramos das ciências históricas: filólogos, historiadores, exegetas e teólogos [7]. Foi implicado na discussão todo o material comparativo existente, desde as crenças semitas até aos mitos da América pré-colombiana, desde a Índia até Roma, desde os monumentos hieroglíficos até à 4. égloga de Virgílio. Nenhum pormenor, histórico ou literário, ficou no esquecimento. As sugestões e hipóteses, no campo literário e histórico, sucederam-se em grande profusão. Dir-se-ia que a pesquisa terminou por esgotamento de materiais. Ou ter-se-á finalmente atingido a meta da demonstração científica da a-historicidade da conceição virginal?

---

[3] Cf. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn und Krippenkind* (Heidelberg 1932).

[4] Cf. G. ERDMANN, *Die Vorgeschichten des Lk- und Mt-Ev's und Vergils 4. Ekloge* = FRLANT 48 (Göttingen 1932).

[5] Cf. K. THIEME, *Vierzigjahrfeier der Eisenacher Erklärung und die Jungfrauengeburt,* in *ThBl* 11 (1932) 300-310.

[6] Cf. E. WOLF, *Dank an K. Thieme,* in *ThBl* 11 (1932) 353-355; K. L. SCHMIDT, *Dank an K. Thieme,* in *ThBl* 11 (1932) 355s; G. KRÜGER, *Noch einmal: Die Jungfrauengeburt,* in *ThBl* 11 (1932) 365s; K. BUDDE, *Noch einmal: Dank an K. Thieme,* in *ThBl* 12 (1933) 36-38.

[7] H. USENER, A. HILGENFELD, A. v. HARNACK, O. PFLEIDERER, H. J. HOLTZMANN, D. VÖLTER, A. MERX, A. RESCH, L. CONRADY, W. SOLTAU, R. FRANCKH, H. GUNKEL, J. WEISS, F. KATTENBUSCH, G. H. BOX, E. PETERSEN, H. GRESSMANN, W. BOUSSET, H. LEISEGANG, E. NORDEN, E. MEYER, C. CLEMEN, R. SEEBERG, V. TAYLOR, F. BÜCHSEL, H. v. BAER, E. KLOSTERMANN, E. BRUNNER, K. L. SCHMIDT, R. BULTMANN, M. DIBELIUS, G. ERDMANN e muitos outros.

Observemos com atenção os pontos e momentos mais salientes do quadro panorâmico deste período. A pesquisa procede fortemente determinada pela polémica entre as alas conservadora e liberal e, no seio desta, entre H. USENER e A. v. HARNACK. A primeira discute o problema da historicidade e, a segunda, a origem helenista ou judeo-cristã.

1. Em POLÉMICA COM A ALA CONSERVADORA a corrente liberal sublinha a insustentabilidade da historicidade da conceição virginal por carência de um sólido apoio histórico e dogmático.

a) Contrariamente à opinião conservadora, defende-se que a conceição virginal não é postulada por qualquer espécie de necessidade dogmática. Com efeito, a doutrina sobre a isenção do pecado original e sobre a incarnação do Filho eterno de Deus não precisam daquele motivo para se justificarem, nem o NT faz uso dele para tal efeito [8]. Pelo contrário, frisa-se, a conceição virginal é irreconciliável com o dogma da verdadeira humanidade de Jesus, por concebê-lo como semi-deus e semi-homem, razão por que deve ser decididamente rejeitada [9].

b) O seu testemunho bíblico é historicamente muito precário, como facilmente se infere das seguintes observações críticas. Primeira, o género literário das narrativas da infância não é histórico, mas integralmente mítico-lendário ou hagádico (os autores caracterizam-no diversamente para inculcar o seu carácter não-histórico), como o demonstram as diversas divergências historicamente inarmonizáveis, mas compreensíveis na perspectiva lendária. Segunda, nas próprias narrativas da infância o testemunho da conceição virginal está circunscrito a Mt 1,18-25 e a Lc 1,26-38 (ou só aos vv. 34-37; 34-35; 34b), assentando o resto na pressuposição da paternidade física de José. Dum modo especial, as genealogias só se explicam em função da filiação davídica concebida como uma cadeia

---

[8] Cf. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Glaubenslehre* 65-69; D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu* (1835) 153s; P. LOBSTEIN, *Die Lehre* 38-50; A. HERING, *Die dogm. Bedeutung* 68-75; H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch*² 483; P. W. SCHMIEDEL, *Mary* 2964s; R. SEEBERG, *Dogmatik* II 179; E. BRUNNER, *Der Mittler* 288-292; id., *Dogmatik* II 413-422.

[9] O primeiro a descobrir a incompatibilidade radical entre a conceição virginal e a verdadeira humanidade de Cristo foi E. BRUNNER, *Der Mittler* 290 (veladamente); id., *Dogmatik* II 419 (« Ist ein vaterlos Gezeugter ein 'wahrer Mensch'? Fehlt ihm nicht zum vollen Menschen das Wesentlichste, daß er geboren ist wie wir anderen Menschen alle? »).

biogenésica. Isto significa que as comunidades responsáveis pelas genealogias e pelos restantes episódios das narrativas da infância desconheciam a conceição virginal. Terceira, a tradição da filiação davídica de Jesus, afirmada no NT, é inconciliável com o conhecimento daquele motivo. Não se compreendem, com efeito, expressões como ἐκ σπέρματος Δπνὶδ κατὰ σάρκα (Rom 1,3) ou ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ (Act 2,30). Quarta, estabelecendo a conceição virginal que Jesus é Filho de Deus, desde o primeiro momento da sua existência, porque gerado pelo Espírito Santo, sob a sua pressuposição nunca a tradição da filiação divina teria sofrido a evolução testemunhada pelo NT. Com efeito, não haveria necessidade de a explicar sucessivamente através da ressurreição (Rom 1,4; Act 13,33); da transfiguração (Mc 9,2-12, par.); do baptismo (Lc 3,22 *D*) e finalmente através da preexistência do Unigénito de Deus (Paulo e João). Sublinha-se, sobretudo, a inconciliabilidade entre a conceição virginal e a preexistência, por serem duas tentativas concorrentes para explicar a filiação divina através da relação generativa. Quinta, a atitude de Maria e dos parentes de Jesus (Mc 3,20-35) seria absolutamente inexplicável se o motivo da conceição virginal fosse do seu conhecimento, pois através dela saberiam que Jesus era o Filho de Deus e, por isso, teriam sido os primeiros a acreditar nEle e a segui-lO. Sexta, em certas passagens dos evangelhos José é apresentado, sem rodeios, como pai de Jesus (Jo 1,45). Os judeus nem mesmo são desmentidos quando, escandalizados, recordam as humildes origens terrestres de Jesus dizendo: « acaso não é este o filho de José? » (Jo 6,42). Portanto o testemunho neotestamentário não só é precário em si, mas até muito suspeito no confronto com o resto do NT. A conceição virginal só se compreende como tradição recente desconhecida no tempo da formação dos grandes temas cristológicos e no período de formação da grande literatura neotestamentária [10].

---

[10] Sobre a crítica hi tórico-literária conferir a primeira parte do presente estudo. Esta alínea b) recolhe sinteticamente a argumentação que D. F. Strauss expõe magistralmente ao longo de 229 páginas (cf. *Das Leben Jesu* [1835] 77-306). Sobre o assunto são dignos de especial menção: A. v. HARNACK, *Das apostolische Glaubensbekenntnis* (Berlin 1892) 23s; P. ROHRBACH, « *Geboren von der Jungfrau* » 1-31; P. LOBSTEIN, *Die Lehre* 5-21; H. USENER, *Geburt und Kindheit* 161-177; W. SOLTAU, *Geburtsges.* 5-18. 25s; J. HÄCKER, *Jungfrauengeburt* 18-58; E. PETERSEN, *Geb. des Heilandes* 3-26.

c) Às dificuldades dogmáticas e bíblicas associa-se o seu flagrante paralelismo com o mito teogâmico universal, a apontar com segurança para a sua origem teologumenológica sob o influxo pagão. Para os autores que rejeitam o paralelismo e influxo pagão, resta, mesmo assim, a génese teologumenológica como argumento importante contra a historicidade da conceição virginal [11].

Em resumo, o carácter tardio e lendário do testemunho bíblico, a irrelevância e falta-de-sentido dogmático e a evidente origem teologumenológica subtraem todo o fundamento à tese conservadora que, para sobreviver, tem de recorrer à harmonização acrítica e a uma hermenêutica acientífica. Na rejeição da historicidade da conceição virginal, é grande a convergência dos autores. Trata-se de uma crítica cujas linhas mestras, traçadas por D. F. STRAUSS, se conservaram imutáveis até ao momento presente. Isto é, ainda hoje é D. F. Strauss quem fornece a argumentação mais pormenorizada e maciça contra a hipótese da historicidade [12]. No séc. XX a grande maioria dos autores limita-se ao enunciado sintético dos capítulos de acusação, ou a uma observação genérica acerca da precariedade histórica da conceição virginal, tão evidente é a questão.

2. No interior da ala liberal, desencadeia-se uma POLÉMICA ENTRE A. v. HARNACK e H. USENER acerca da origem teologumenológica da conceição virginal. Para o primeiro, judeo-cristã, formada só a partir de elementos judaico-cristãos [13]; para o segundo, helenista, nascida sob o influxo do mito teogâmico pagão [14]. Neles, defrontam-se duas correntes antagónicas sobre o enquadramento do cristianismo nascente no seu meio ambiente original. A de H. Usener fá-lo nascer do ambiente sincretista helenista e a de A. v. Harnack do mundo rigorosamente judaico-veterotestamentário impermeável ao influxo pagão. O resultado mais sensacional desta polémica consistiu no facto de cada uma das facções ter denunciado a tendenciosidade e demonstrado a inviabilidade da hipótese antagónica.

Assim a corrente de H. USENER, seguindo B. Bauer e D. F. Strauss [15], demonstra a inexistência do motivo no judaísmo e a sua

---

[11] Cf. a segunda parte do presente estudo.

[12] Cf. a precedente nota 10.

[13] Cf. A. v. HARNACK, Rec. a H. Usener, *Weihnachtsfest,* in *ThLZ* 8 (1889) 199-212; id., *Beiträge* IV 98-105. 107-109.

[14] Cf. H. USENER, *Weihnachtsfest*² 71-83; id., *Geburt und Kindheit* 183-187.

[15] Cf. atrás, n. 4.2, p. 277.

incapacidade para o criar ou adaptar em virtude da sua peculiar concepção de Deus [16]. Por isso, só o cristianismo helenista podia introduzi-lo sob o influxo da sua mentalidade pagã. Mais, a sua aplicação era inevitável, porque o cristianismo helenista não possuía outras categorias para compreender o título judeocristão de « Filho de Deus », associado à sua evidente imagem de θεῖος ἀνήρ [17]. Tal resultado não estaria em desacordo com a crítica literária dos testemunhos bíblicos, pois Mt 1-2 é uma narrativa helenista [18] e Lc 1,34s (34-37 ou só 34b) uma interpolação [19].

Do lado oposto, A. v. HARNACK denuncia a arbitrariedade do compromisso literário dos anteriores, defendendo a autenticidade de ambas as narrativas da infância. Faz finca-pé em Mt 1-2, peça mateana de raízes nitidamente judeo-cristãs palestinenses, onde aparece o motivo da conceição virginal em termos genuinamente judaicos, sem o mínimo vestígio pagão. Daí infere consequentemente tratar-se de um motivo indiscutivelmente judeo-cristão palestinense de data anterior à queda de Jerusalém. Perante a fácil rejeição da sua primeira hipótese que punha Is 7,14 na origem, A. v. Harnack tenta uma nova explicação não menos inverosímil do que a primeira, por ter de recorrer à cristologia pneumatológica de Paulo, a determinadas sugestões naturalistas de 100 anos atrás, à existência de uma calúnia judaica anterior ao ano 70 e a Is 7,14 [20].

3. Inevitavelmente um avultado número de autores continuou propugnando cegamente uma ou outra das hipóteses anteriores, sem se aperceber do impasse atingido. A atenção dos autores deixava-se polarizar por questões de pormenor, como a crítica textual de Mt 1,16 ou de Lc 1,34s, pela polémica geral contra a ala conservadora ou, ainda, por este ou aquele paralelismo pagão.

Só alguns se aperceberam da tensão existente entre os resultados da crítica histórica e da crítica literária. Se, por um lado, a génese teologumenológica judaico-cristã é inadmissível, por outro lado, é inegável que os únicos testemunhos literários daquele motivo são caracteristicamente judaico-palestinenses. Recorde-se que, entre-

---

[16] Cf. atrás, n. 6.1, pp. 303-307.

[17] Cf. atrás, n. 7.1, pp. 387-399.

[18] Cf. atrás, n. 11.1, pp. 13-17.

[19] Cf. atrás, n. 21.1, pp. 90-109.

[20] Cf. atrás, n. 21.1, p. 92; n. 211.3, B, pp. 114-119; n. 5, pp. 283-302.

tanto, se impunha a originalidade do motivo em Lc 1,26-38, cujo carácter judaico-palestinense era patente. Daí surgia, além disso, um novo problema sobre a existência de duas narrativas judeo-cristãs independentes.

H. GUNKEL [21] e H. GRESSMANN [22] resolveram o problema com uma constatação « de facto ». A presença do motivo pagão no judeo-cristianismo só indica que a sua importação judaica não foi impossível. Consequentemente, existiam círculos judaico-palestinenses abertos ao influxo pagão. H. GRESSMANN apercebe-se todavia da gravidade da sua assunção, pois tal hipótese só é viável admitindo a importação directa do mito pagão por um determinado círculo judaico e num determinado momento da história. A sua génese teologumenológica lenta, a partir da messianologia veterotestamentária, sob o influxo teogâmico pagão, é inverosímil, pois tal processo evolutivo não podia passar despercebido e incontrastado no judaísmo. A solução é-lhe sugerida pela crítica literária ao identificar, em Lc 1,26-38, a lenda original da conceição virginal, por sua vez paralela à lenda teogâmica egípcia. Da sua análise comparativa conclui tratar-se, de facto, da forma sincretista alexandrina composta da lenda egípcia sobre a geração pneumática (Plutarco) e do motivo helenista da virgindade, trazida do Egipto para a Palestina por soldados hebreus e por eles difundida entre as camadas mais rudes do povo, de onde provinham, as quais depressa a adaptaram ao Messias vindouro. Os cristãos provenientes dessas mesmas camadas aplicaram-na a Cristo e Lucas conservou-a em Lc 1,26-38.

Quanto a Mt 1,18-25, a análise comparativa diz tratar-se de uma forma menos teogâmica, devendo ser, por isso, considerada uma tentativa recente de adaptação à mentalidade e sentimentos cristãos. Não se trata, pois, de narrativas concorrentes entre si.

Deste modo H. Gressmann pensa ter superado aquele impasse com uma hipótese que, além disso, não se contenta com o paralelismo universal da « geração divina », mas aponta uma fonte concreta capaz de explicar o esquema narrativo e os submotivos da « geração pneumática » e da « conceição virginal ». Com H. Gressmann, a investigação desce ao pormenor, formulando para os poste-

---

[21] Cf. H. GUNKEL, *RelGesVerst. des NT²* 65-70.

[22] Cf. H. GRESSMANN, *Weihnachtsev.* 37-46; cf. atrás, n. 222.1, pp. 159-162; n. 6.4, pp. 328s.

riores a exigência de centrar a sua atenção em tais submotivos indicando a sua origem concreta.

H. LEISEGANG [23] aceita a exigência do anterior mas declara a sua solução totalmente destituída de fundamento, pois mais rude do que a forma lucana é a forma mateana; além disso, nenhuma delas conduz ao Egipto mas ao misticismo mântico folclórico grego, o único capaz de explicar os submotivos da « geração pneumática » e da « conceição virginal ».

E. NORDEN [24] tenta a mediação entre os dois anteriores fazendo derivar Lc 1,26-38 da fusão sincretista greco-egípcia da lenda teogâmica faraónica com a visão misticista grega. Por isso, o esquema básico da geração pneumática é egípcio, mas o motivo da virgindade e a linguagem são do esponsalício místico grego.

Entretanto, surgem severas críticas aos anteriores. Assim, H. v. BAER, F. BÜCHSEL e outros frisam que a concepção de Espírito Santo nada tem a ver com o misticismo grego ou com a teogamia egípcia, mas é genuinamente veterotestamentária [25]. G. ERDMANN precisa ainda que a concepção de Espírito em Lc 1,35 é pentecostal, por isso, lucana [26]. Trata-se, portanto, do poder criador de Deus, impossível de identificar com o princípio masculino. A linguagem, o conteúdo e o contexto das narrativas cristãs não permitem falar de um acto de fecundação ou de geração, propriamente dito, mas da intervenção miraculosa da omnipotência divina. Tal milagre não implica a paternidade física de Deus, pensamento aberrante para a mentalidade judaica subjacente. Trata-se, pois, de um motivo genuinamente judeo-cristão concebido e expresso em categorias judaicas, sem qualquer parentesco com as pagãs [27].

M. DIBELIUS [28] alinha, naturalmente, com esta crítica que impede radicalmente um influxo pagão directo, mas mantém firme o resultado da crítica histórica segundo o qual o judaísmo não pos-

---

[23] Cf. H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion* 14-72; cf. atrás, n. 6.3, pp. 312-325; n. 67.4, pp. 354-365.

[24] Cf. E. NORDEN, *Geburt des Kindes* 76-99; cf. atrás, n. 6.4, pp. 325-333; n. 67.4, pp. 357-365; n. 67.5, pp. 365-376.

[25] Cf. atrás, n. 67.4, pp. 354-365; n. 67.5, pp. 365-376.

[26] Cf. G. ERDMANN, *Vorgeschichten* 12. 41.

[27] Cf. atrás, n. 3.4, pp. 238-252; n. 67.1, pp. 335-339.

[28] Conferir sobretudo: M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn* 3-54. 79s; id., *Formgeschichte*[5] 119-128; cf. atrás, n. 12.2, pp. 45-48; n. 222.2, pp. 162-174; n. 6.6, p. 335; n. 73.1, pp. 402-410.

suía o motivo nem o podia criar. Excluem-se, assim, os extremos, restando, como única mediação possível, a do judeo-helenismo, ideal para explicar simultaneamente a forma judaica do motivo e das narrativas, por um lado, e a origem pagã tanto da « geração pneumática » como da « conceição virginal », por outro. A actual forma cristã, aparentemente sem qualquer parentesco com as formas pagãs, deve-se a um longo processo de depuração e de adaptação à mentalidade judaica, iniciado pelo próprio paganismo e consumado pelo judeo-helenismo. M. Dibelius, sem transcurar qualquer pormenor histórico ou literário, reconstrói uma história evolutiva do motivo ao longo da qual, em fases sucessivas, os diversos elementos se entretecem organicamente. Parte-se do teologúmenon egípcio da geração pneumática, sucessivamente aplicado, pelo judeo-helenismo, a Isaac (e a outros personagens do AT) e, pelo judeo-cristianismo helenista, a Jesus. Neste último meio, procede-se à fase lendária que associa àquele teologúmenon o motivo igualmente helenista da conceição virginal, unicamente cristão, mas com raízes nitidamente pagãs. Uma peculiaridade fundamental do motivo cristão, segundo a hipótese de M. Dibelius, é a carência de qualquer nexo causal entre ele e a tradição da filiação divina de Jesus. M. Dibelius é obrigado a negar tal nexo por razões de ordem literária e histórica. Literariamente é, com efeito, impossível deduzir daquele διὸ καί (Lc 1,35c) um nexo causal, sem cair na inadmissível hipótese da interpolação e sem admitir, naquele versículo, um influxo pagão directo, injustificável linguisticamente. Por isso, o único nexo admissível — na perspectiva teologumenológica — é semiológico, aliás plenamente de acordo com a mentalidade judaica subjacente a toda a lenda. M. Dibelius não duvida, com efeito, do carácter genuinamente judeo-cristão da lenda e do motivo. Historicamente — na perspectiva teologumenológica — o nexo causal é incoadunável com a mentalidade judaica, por implicar a paternidade física de Deus, pensamento jamais aplicado e aplicável a Isaac. A aplicação do teologúmenon da « geração pneumática » a Isaac pretendia exprimir de maneira adequada o que a teologia rabínica dizia; isto é, que Isaac se devia integralmente a Deus e não aos homens. Consequentemente, do ponto de vista judeo-cristão não podia ser outro o pensamento a ser veiculado com a aplicação daquele teologúmenon a Jesus, como o confirma a forma literária da lenda e a ausência de qualquer ressaibo teogâmico. Daí segue-se que a lenda da con-

ceição virginal não nasceu como estádio evolutivo da tradição da filiação divina, não tendo por isso nada a ver com a ressurreição, transfiguração e baptismo, nem estando em concorrência dogmática com o tema da preexistência e incarnação do Filho de Deus, contrariamente à convicção da corrente mítico-teologumenológica de Strauss-Usener-J. Weiss-Bultmann.

Na verdade, paralelamente a M. Dibelius, interessado em desvendar a história do motivo, submotivos e narrativas, permanece a linha de Strauss-J. Weiss-Bultmann que imperterritamente identifica a conceição virginal com o último estádio evolutivo da tradição da filiação divina [29]. Tal identificação não é objecto de provas especiais, mas de per si evidente. Não se faz questão do famoso διὸ καί (Lc 1,35c), pois sendo a conceição virginal uma geração divina, no contexto universal da história das religiões, implica necessariamente filiação divina; isto é, o nexo entre conceição virginal e filiação divina física é necessário e natural. Historicamente, porém, tal nexo não pode ser atribuído ao judeo-cristianismo, mentalmente impermeável a semelhante ideia [30], mas apenas e somente ao cristianismo helenista, cuja mentalidade pagã associa com toda a naturalidade a filiação e geração divinas. Este é o ponto firme e indiscutível da presente corrente. O resto não é decisivo, mas apenas subsidiário. Não é relevante a reconstrução da história das formas concretas do motivo e das narrativas. Basta saber vagamente que o helenismo conhecia uma geração pneumática (Plutarco) e que o cristianismo associava o Espírito Santo com a filiação divina de Jesus. Basta saber, mais vagamente ainda, que o helenismo conhecia o motivo da virgindade. Pressupõe-se, além disso, uma certa criatividade cristã.

A presença do motivo helenista, em narrativas judeo-cristãs, também não é inexplicável. Quanto a Mt 1,18-25, H. Usener pensa tratar-se da lenda helenista [31]; para J. Weiss, não é a lenda, mas uma apologia judeo-cristã recente do motivo helenista acabado de penetrar no judeo-cristianismo [32]; para R. Bultmann, é a refundição

---

[29] Cf. atrás, n. 7.1, pp. 387-399.

[30] Sobre a inexistência da conceição virginal no judaísmo, cf. atrás, n. 6.1, pp. 303-307.

[31] Cf. atrás, n. 112.4, pp. 25s. 27s.

[32] Cf. atrás, n. 112.4, pp. 26s. 28s.

helenista de uma lenda judeo-cristã [33]. Quanto a Lc 1,26-38, a presença da conceição virginal é atribuída unanimemente a uma interpolação (Lc 1,34-35; ou 34-37, ou só 34b) [34].

São estas duas as correntes que se prolongam pelo período seguinte, mesmo através da presença física dos seus maiores representantes: M. Dibelius e R. Bultmann.

81.2. *De 1932 até ao presente*

1. Nada mais falso seria do que imaginar entre os dois períodos uma quebra ou barreira insuperável, quando a diferença entre eles está só no grau de intensidade da investigação científica sobre a origem e história da conceição virginal. Com o trabalho de M. Dibelius a produção científica parece ter atingido o ponto de saturação, seguindo-se-lhe um processo de estandardização, raras vezes perturbado por breves notas críticas cujo escopo é o de frisar este ou aquele aspecto particular [35]. Nenhum novo trabalho crítico complexivo lhe foi adicionado [36]. Como tal não deve ser considerada a obra de Th. D. BOSLOOPER [37], bastante irrelevante no contexto global,

---

[33] Cf. atrás, n. 12.1, pp. 43-45.

[34] Cf. atrás, n. 21.1, pp. 90-108.

[35] Cf. K. L. SCHMIDT, *Die jungfräuliche Geburt Jesu Christi*, in *ThBl* 14 (1935) 289-297; M. S. ENSLIN, *The Christian stories of the Nativity*, in *JBL* 59 (1940) 317-338; A. KÖBERLE, *Natus ex Maria Virgine*, in *EHK* 23 (1942) 141-155; G. DELLING, ThWNT V, s.v. παρθένος 824-835; R. H. FULLER, *The Virgin Birth. Historical Fact or Kerygmatic Truth?* in *BR* 1 (1956) 1-8; E. BRUNNER-TRAUT, *Die Geburtsgeschichte der Evv. im Lichte ägyptischer Forschungen*, in *ZRGG* 12 (1960) 97-111; id., *Pharao und Jesus als Söhne Gottes*, in *Antaios* 2/3 (1960) 266-284; H. Frhr. v. CAMPENHAUSEN, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* = SHAW. PH, 3. Abh., (Heidelberg 1962); Th. D. BOSLOOPER, *The Virgin Birth* (Philadelphia/London 1962); G. FRIEDRICH, *Schwierigkeiten mit dem Apostolikum: « Sohn Gottes, empfangen vom Heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria »*, in *Veraltetes Glaubensbekenntnis?* (Regensburg 1968); H. GESE, *Natus ex Virgine*, in *Probl. bibl. Theol.* (München 1971) 73-89.

[36] Todavia, muitos são os autores que sobre o assunto tomam posição. Eis alguns nomes: P. ALTHAUS, W. GRUNDMANN, E. BRUNNER, E. LOHMEYER, E. STAUFFER, H. BRAUN, E. HIRSCH, W. L. KNOX, H. CONZELMANN, O. CULLMANN, W. DELIUS, F. HAHN, W. TRILLHAAS, Ph. VIELHAUER, P. TILLICH, W. G. KÜMMEL, W. MARXSEN, O. MICHEL-O. BETZ, W. PANNENBERG, H. SAHLIN, E. SCHWEIZER, G. STRECKER, Ch. BURGER, H. RÄISÄNEN, U. WILCKENS, etc.

[37] Cf. a precedente nota 35.

como já se sublinhou e ainda se acentuará. Portanto, sem o período anterior, o presente é absolutamente incompreensível. Incompreensível tanto nos aspectos positivos como nos negativos. Vejamos.

2. A crítica global à posição conservadora permaneceu imutável embora com certo abrandamento no referente ao silêncio do NT. a) Acentua-se, como antes, a total irrelevância dogmática da conceição virginal, principalmente contra K. BARTH [38]. Mais, explora-se a incongruência entre ela e o dogma da plena humanidade de Jesus, para a acusar de docetismo camuflado [39]. É ainda considerada de obsoleta por pretender satisfazer a curiosidade (« Wißbegier ») de saber *como* se processou biologicamente a incarnação do Filho de Deus, quando à dogmática interessa apenas saber *que* o Filho de Deus incarnou [40]. Numa palavra, teologicamente, a conceição virginal não só é irrelevante, mas até contraditória. b) Não é mais sólida a sua base histórica. O silêncio do NT, a história das tradições e o carácter literário das narrativas da infância indicam, com efeito, tratar-se de uma tradição recente, sem qualquer apoio histórico [41].

---

[38] Prolongam a linha de E. Brunner: P. ALTHAUS, *Grundriß der Dogmatik* II (Gütersloh 1932) 92; id., *Die Christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik II* (Gütersloh 1948) 216-220; id., RGG³ III, s. v. *Jungfrauengeburt* 1069; O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik* II (Neukirchen 1962) 119-121; W. PANNENBERG, *Christologie* 140-150; G. FRIEDRICH, *Sohn Gottes* 92-95.

[39] Cf. E. BRUNNER, *Dogmatik* II 419; G. FRIEDRICH, *Sohn Gottes* 93 (cita P. ALTHAUS, *Christliche Wahrheit* 441-443); W. PANNENBERG, *Glaubensbekenntnis* 79 (« Heute erscheint die Behauptung einer jungfräulichen Geburt Jesu dagegen wie eine Einschränkung seiner vollen Menschlichkeit »).

[40] Cf. E. BRUNNER, *Dogmatik* II 415; P. ALTHAUS, *Christliche Wahrheit* 216; O. CULLMANN, *Christologie* 301s; id., *Kindheitsevangelien* 272s; G. FRIEDRICH, *Sohn Gottes* 87. 91.

[41] Duma maneira geral, arruma-se o assunto com uma constatação categórica sobre a precariedade histórica do motivo, como a seguinte de W. Pannenberg: « Vor allem aber stehen der Überlieferung von Jesu jungfräulicher Geburt starke historische Bedenken entgegen » (W. PANNENBERG, *Glaubensbekenntnis* 79). A seguir sublinha-se brevemente o silêncio do NT, o isolamento da conceição virginal em Mt 1,18-25 e Lc 1,26-38, o carácter recente e lendário destas narrativas; por vezes, a polémica de Jo 1,13 e a inconciliabilidade de Mc 3,20-35. Exemplos de semelhante procedimento sumário são: E. BRUNNER, *Dogmatik* II 418s; P. ALTHAUS, *Christliche Wahrheit* II 216s; O. CULLMANN, *Christologie* 303; W. GRUNDMANN, *EvLk*³ 59-61; id., *Ges. Jesu Christi*³ 379s; G. FRIEDRICH, *Sohn Gottes* 80-84 (« Die Zurückhaltung gegen die Lehre von der Jungfrauengeburt erfolgt nicht aus naturwissenschaftlichen Gründen, sondern auf Grund biblisch-theologischer Überzeugung », *ibid.* 80s); H. CON-

No presente período há todavia a distinguir entre simples tomadas de posição, infalivelmente assentes na crítica precedente, e certos estudos mais acurados sobre o assunto [42]. As primeiras, da análise sumária do NT, arquitectam polémica ou acríticamente um argumento contra a historicidade da conceição virginal, ou porque Maria desconhecia tal motivo (Mc 3,20-35) [43] ou porque João (Jo 1,13) polemiza contra ele [44]. Os segundos constatam apenas que o NT (exceptuadas as narrativas da infância) não faz uso de tal motivo, possivelmente ignorado por Marcos, Paulo e João. De todos os modos uma coisa resulta clara para todos: os grandes temas cristológicos formaram-se sem o contributo da conceição virginal, seguindo-se daí a irrelevância cristológica desta. Por isso, se impôs a opinião de que sendo ela irrelevante para a cristologia e para a fé primitivas não pode ser relevante para a teologia e para a fé contemporâneas. Mais, não pode ser um artigo de fé obrigatório, critério de discernimento da verdadeira fé. Este ponto, objecto último da crítica de F. D. E. Schleiermacher, é sem dúvida alguma o mais característico da atitude prática generalizada da actualidade [45].

3. No referente à crítica literária, há a distinguir nitidamente duas posições diferentes. Por um lado, temos uma crítica literária das narrativas da infância independente do problema histórico da conceição virginal, motivada cientificamente. Essa é, hoje, certamente incoadunável com a crítica de M. Dibelius, de G. Erdmann e de R. Bultmann, como foi anteriormente sublinhado [46]. Por outro lado, todavia, a crítica literária de que se serve a crítica histórica de hoje é ainda a dos autores mencionados. Forçosamente. Porque a manter a crítica histórica de M. Dibelius, por exemplo, é necessário manter a crítica literária que ele propugnou como suporte daquela.

Dum modo geral, adopta-se a tese de M. Dibelius segundo a qual Lc 1,26-38 é a lenda original judeo-cristã helenista e Mt 1,18-25

ZELMANN, RGG³ III, s. v. *Jesus Christus* 626s; W. PANNENBERG, *Christologie* 140-142; W. TRILLHAAS, *Glaubensbekenntnis* 48-50.

[42] É especialmente digno de menção o meticuloso estudo de H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im NT* = AASF B 158 (Helsinki 1969).

[43] Cf. atrás, n. 352.1, pp. 262-263.

[44] Cf. atrás, n. 351.3, p. 261.

[45] Cf., sobretudo, G. FRIEDRICH, *Sohn Gottes* 82-95; W. PANNENBERG, *Glaubensbekenntnis* 84s.

[46] Cf. atrás, n. 1.4, pp. 79-83; n. 2.4, pp. 197-199.

uma defesa apologética posterior situada na linha de mitologização a caminho da literatura apócrifa [47]. Acerca de Lc 1,26-38 verificam-se algumas divergências. Com efeito há quem complete a hipótese de M. Dibelius com a de G. Erdmann [48] e quem prefira a de R. Bultmann [49]. É quase unanimemente aceite a opinião dos três sobre a carência de qualquer reminiscência teogâmica em Lc 1,34-35; todavia, a maioria vê na conceição virginal uma geração divina e naquele διὸ καί (Lc 1,35c) um nexo causal e uma reminiscência do teologúmenon-mãe, segundo a linha Strauss-J. Weiss-Bultmann [50].

4. A tendência para amalgamar as diversas hipóteses literárias preanuncia uma amalgamação mais relevante no campo da crítica histórica. Por um lado, continua vivamente impressa na cultura teológica desta época a história das tradições propugnada por J. Weiss e por R. Bultmann, segundo a qual a conceição virginal representa um estádio evolutivo da tradição da filiação divina de Jesus, paralelo ao da preexistência e na sequência da ressurreição, transfiguração e baptismo de Jesus. Com a ressurreição nasceu e consolidou-se a fé na filiação divina de Jesus, como expressão da sua íntima relação messiânica com Deus. Relação posteriormente descoberta como segredo messiânico da sua vida, revelado na transfiguração e fundamentado na unção pneumática do baptismo. Perante a insuficiência desta para explicar a profundidade de tal relação, surge a ideia de que Jesus é por natureza e desde sempre o Filho de Deus. Uns são, assim, conduzidos à doutrina da preexistência e da incarnação, outros à geração divina biofísica. Reminiscência desta concepção é o διὸ καί de Lc 1,35c. Onde se terá alcançado este estádio? A linha de Strauss defende coerentemente que só a mentalidade pagã podia servir de plasma adequado. Tal linha chega a R. Bultmann e H. Braun [51]. Por outro lado, com M. Dibelius, consolidara-se a tese de que tal génese é inconciliável com a crítica literária mais elementar, segundo a qual o motivo cristão e os testemunhos bíblicos são caracteristicamente judeo-cristãos. Por essa razão, a época contemporânea não teve dificuldade em situar o referido estádio no judeo-cristianismo

[47] Cf. atrás, n. 12.2, p. 46, nota 130; n. 222.2, p. 166, nota 329.
[48] Cf. E. SCHWEIZER, ThWNT VI, s. v. πνεῦμα 399s.
[49] Cf. atrás, n. 22.1, p. 156, nota 285.
[50] Cf. atrás, n. 34.2, p. 240.
[51] Sobre a corrente em questão, cf. atrás, n. 7.1, pp. 387-399.

helenista, fazendo sua a crítica histórica de M. Dibelius a esse propósito. Desta maneira, nasceu e estandardizou-se a opinião contemporânea segundo a qual o judeo-cristianismo helenista deitou mão da geração pneumático-virginal para exprimir a ideia de que Jesus era o Filho de Deus, por natureza. Já anteriormente se sublinhou a inviabilidade de semelhante síntese, pois, se M. Dibelius a não fez, foi por lhe ser vedado fazê-la [52].

Vítimas de semelhante acriticismo são nomes como W. PANNENBERG, W. G. KÜMMEL, E. SCHWEIZER, G. FRIEDRICH e F. HAHN [53], para citar alguns. De entre os teólogos católicos seriam de mencionar E. SCHILLEBEECKX e H. KÜNG [54], os quais apelam para os últimos resultados da crítica literária, sem se aperceberem de que tal crítica já é de quarta ou quinta mão; estandardizada em função de uma opinião histórica igualmente estandardizada, mantida em movimento pelas leis da inércia [55].

5. Lamentavelmente ficou no esquecimento o já referido artigo de K. L. SCHMIDT (1935) onde se recomendava moderação e objectividade [56]. Igualmente lamentável é a superficialidade de Th. D. BOSLOOPER [57], o qual após uma longa tratação histórica do debate, acaba por não se aperceber do verdadeiro estado da questão deixando-se perder no labirinto das correntes e subcorrentes da época anterior. Assim, incompreensivelmente, alinha com P. Lobstein, A. v. Harnack, J. Weiss e M. Dibelius, sem conseguir caracterizá-los com propriedade e sem se aperceber da inconciliabilidade das suas teses. Enfim, o único contributo de relevo de Boslooper foi o de reforçar a constatação da inexistência de verdadeiros paralelismos pagãos. Caíu todavia no equívoco de querer explicar a origem exclusiva-

---

[52] Cf. atrás, n. 7.3, pp. 402-410.

[53] Cf. n. 73.3, p. 416, nota 113.

[54] Cf. atrás, n. 8, nota 1, p. 453.

[55] R. BROWN (*La Concezione Verginale* 43) prefere falar do papel sinistro da propaganda da dúvida (« ... la propaganda del dubbio aumenta sempre di più. Per questo si rivela di giorno in giorno più necessario una discussione del problema ... », *l. cit.*). Um caso de divulgação irresponsável é o de L. Evely, *L'évangile sans mythes* (Paris 1970) 86, fruto de crassa ignorância; com efeito, atribui o mito aos próprios discípulos de Jesus: « Ce n'est pas, certes, la naissance virginale qui a convaincu (les disciples) de la divinté du Christ, mais ils ont exprimé leur foi en sa divinité par ce mythe maladroit » (*l. cit.*).

[56] Cf. a precedente nota 35, p. 463.

[57] Cf. a precedente nota 35; cf. atrás, n. 6.8, pp. 384-386.

mente judeo-cristã da conceição virginal através da « lei biográfica universal », sem se aperceber de que tal lei se encontrava radicalmente bloqueada no judaísmo pela sua peculiar noção de Deus. Muitas outras são as confusões de Boslooper. Uma só coisa lhe resulta absolutamente clara, a origem mítica da conceição virginal como expressão popular da filiação divina de Jesus. Trata-se, porém, de uma convicção, de modo nenhum de uma conclusão histórica.

À parte as consequências da estandardização e da repugnância crescente pelo milagre, a época contemporânea caracteriza-se por um profundo sentimento de tolerância e de compreensão. Muitos ambientes põem reservas à historicidade da conceição virginal por estarem sinceramente convencidos da precariedade histórica dos testemunhos bíblicos, tal como é apresentada pela crítica histórico-literária corrente. Será esta tão concludente?

8.2. Avaliação crítica da história da pesquisa

Repetimos a questão: será tão categórico o « não » da crítica literária e histórica à historicidade da conceição virginal?

82.1. *Posição crítica de K. L. Schmidt*

Em ordem a um juízo crítico isento, sobre a questão, comecemos com o parecer de um autor insuspeito como W. Trillhaas: « é inegável » — escreve ele — « que no debate sobre o problema da conceição virginal, o pró e o contra bíblicos têm um valor subordinado. Muito mais decisiva é a acção de uma coisa bem diferente: é que a doutrina da conceição virginal vai contra todas as leis da natureza! O que com ela se afirma é dificilmente acreditável, mesmo impossível de exigir da razão » [58]. Com semelhante constatação W. Trillhaas não invalida a argumentação histórico-literária; todavia, identifica a razão última da certeza com que a ela se adere, convergindo assim com a ala conservadora, para a qual tal argumentação não é suficientemente concludente, nem cientificamente insuperável.

Merece a pena aprofundar esta problemática com K. L. Schmidt, o qual, depois de ter aderido incondicionalmente à corrente crítica e participado no debate desencadeado por K. Thieme, escreveu, em

---

[58] W. Trillhaas, *Glaubensbekenntnis* 50.

1935, o referido artigo contra os excessos dos dois extremos (E. Brunner e K. Barth). K. L. Schmidt começa por deixar de lado todos os apriorismos e preconceitos, concedendo ao milagre um lugar relevante no contexto do mistério de Cristo. Os pontos salientes da sua crítica são os seguintes:

a) Para K. L. Schmidt, nenhum discurso objectivo é possível sem uma exacta caracterização do motivo a partir dos testemunhos bíblicos. Segundo estes, porém, o centro de gravidade está no « facto da virgindade de Maria », isto é, no facto de a Virgem Maria ter concebido Jesus sem qualquer concurso viril. Em foco está o milagre, seguidamente atribuído ao Espírito Santo, apresentado este, não como substituto do varão, mas como poder criador de Deus. Consequentemente, não se trata de uma fecundação ou geração divina (pneumática), mas de uma geração humana miraculosa. Uma conceição virginal, por mais miraculosa que seja, de per si, não implica a ideia de geração divina ou de filiação divina. Por isso, o motivo cristão não é paralelizável com o motivo teogâmico pagão, exclusivamente centrado na geração divina, nem derivável da concepção judaico-veterotestamentária de filiação divina, subjacente à concepção cristã de γεννηθεὶς ἐκ πνεύματος ἁγίου, a qual não postulava uma conceição virginal nem a ela podia conduzir. Em suma, *a conceição virginal de Jesus é algo de totalmente novo e inesperado, sem qualquer paralelismo no judaísmo ou no paganismo.*

De tudo isto se segue que, para compreender correctamente e estudar objectivamente a história da conceição virginal, é necessário dissociá-la radicalmente do pensamento da filiação divina. Deve ser estudada pura e simplesmente como milagre na natureza (« Naturwunder »). Como SINAL (σημεῖον) é profundamente coerente com o mistério de Cristo visto sob a perspectiva do ἐφάπαξ-acontecimento (« ἐφάπαξ-Ereignis »). Neste contexto global, o NT atribui os sinais a Cristo, a Deus e ao Espírito Santo. A conceição virginal é um *sinal* do Espírito Santo [59].

b) Desta maneira, o problema restringe-se à história da transmissão do milagre. Não havendo questões de tipo textual, literário ou estilístico, restam as dificuldades da crítica histórica (« sachliche Kritik »), como o silêncio geral do NT (excepto narrativas da infância) e a filiação davídica assente na pressuposição da paternidade

[59] Cf. K. L. SCHMIDT, *Die jungf. Geburt* 291-293.

física de José, das quais se segue o desconhecimento de Marcos, Paulo e João acerca da conceição virginal. A este parece associar-se o desconhecimento de Maria, como o insinua a sua atitude narrada por Marcos (Mc 3,20-35).

Retendo de insuperáveis tais dificuldades, grande número de autores propugnou a origem teologumenológica da conceição virginal, mas sem êxito; pois igualmente insuperáveis são as dificuldades contra as quais embatem semelhantes hipóteses.

Por isso, não resta que reconhecer a « tenuidade e inexplicabilidade » (« Dünnheit und Ungeklärtheit ») da história da tradição da conceição virginal e, consequentemente, a impossibilidade de a reconstruir [60].

c) Com certeza ninguém pode saltar por cima de tal precariedade histórica. Isso, porém, não impede de reexaminar toda a questão *sub conditione facti,* para verificar se aquela « Dünnheit und Ungeklärtheit » é historicamente compreensível ou não. Fazendo-o, K. L. Schmidt constata com surpresa que, *sub conditione facti,* a precariedade histórica é compreensível, talvez, mesmo como uma « consequência inevitável » do próprio acontecimento, que, como tal, é parte integrante do mistério messiânico de Jesus de Nazaré, com o qual Maria é de novo confrontada (Mc 3,20-35). O mistério, porém, é insondável. Nesta perspectiva, a incoerência apontada não implica desconhecimento da conceição virginal, mas significa que, apesar de tudo, o mistério messiânico de Jesus escapa à compreensão de Maria. De tal incidente não se segue, então, um *argumentum e contrario*; como do silêncio geral do NT não se segue um *argumentum e silentio.* Pois, observa Schmidt, « o silêncio da comunidade primitiva sobre a conceição virginal do seu Senhor é certamente um *prius,* mas nem por isso é, sem mais, um *potius* » [61]. Com efeito, dada a situação inicial da Igreja, é compreensível que a repercussão da notícia da conceição virginal fosse inicialmente nula. Circunstância suficiente para explicar a sua divulgação tardia e a « Dünnheit und Ungeklärtheit » da história da transmissão. Segue-se daí, não só a insuficiência dos argumentos da crítica histórica contra a historicidade da conceição virginal, mas até a possibilidade da sua historicidade. « Só se pode esquivar destas considerações » — adverte

---

[60] Cf. ibid. 293s.

[61] Ibid. 295.

Schmidt — « com o seu resultado positivo quem *a priori* retiver de não histórica a conceição virginal de Jesus Cristo; de modo nenhum quem, prescindindo de todo o apriorismo, se debater pela verdadeira natureza da história da tradição » [62].

d) Em suma, K. L. Schmidt, sem decidir a questão histórica a favor de conservadores ou de progressistas, combate acerrimamente o apriorismo e dogmatismo de ambas as partes, até porque « no NT não se encontra qualquer postulado teológico capaz de explicar a conceição virginal » [63].

Assim desinquinado o ambiente científico, não se deixa de ir de encontro a inegáveis dificuldades reais, que, se por um lado impedem a constatação da historicidade da conceição virginal, por outro lado, não deixam de ser historicamente compreensíveis e compatíveis com a sua historicidade.

82.2. *Apriorismo e argumento científico*

Uma análise crítica, como a presente, tem de ir mais a fundo na destrinça entre apriorismo e argumento científico, tanto mais que nem todos são do parecer de W. Trillhaas e de K. L. Schmidt. Assim, são dignos de todo o respeito F. Kattenbusch [64], W. Pannenberg [95] e G. Friedrich [66] quando, sem qualquer repugnância manifesta pelo milagre, dizem rejeitar a conceição virginal só em virtude da sua precariedade histórica. Até que ponto são válidos os argumentos contrários, à luz da presente análise crítica?

1. *Questões preliminares*

Sendo inegável que não poucos detestam a conceição virginal em virtude da repugnância racionalista pelo milagre, convém determinar até que ponto tal repugnância pode condicionar a argumentação histórica. Dado que o debate, à volta da conceição virginal, tem uma história e a crítica é uma tradição que, cada vez mais estereotipada, vai passando de geração em geração, nada mais oportuno do que começar por analisar as raízes de tal tradição.

---

[62] *L. cit.*

[63] *Ibid.* 297.

[64] Cf. F. Kattenbusch, *Geburtsges.* 472.

[65] Cf. W. Pannenberg, *Glaubensbekenntnis* 79.

[66] Cf. G. Friedrich, *Sohn Gottes* 80s.

A - *Raízes históricas da crítica à historicidade da conceição virginal*

Começa-se por recordar que a primeira reserva contra a historicidade da conceição virginal não é o resultado de uma crítica histórico-literária objectiva e isenta, mas um corolário inevitável da filosofia racionalista. Como milagre, resulta em contraste com a razão, único critério de discernimento da verdade, e com a compreensão iluminista de Deus e do universo, porque infracção de uma lei da natureza. A nova ciência histórica só a pode aceitar como produto da fantasia popular, análoga às abundantes narrativas pagãs sobre nascimentos prodigiosos de heróis e de personagens ilustres. O naturalismo iluminista alemão é o primeiro a tentar uma explicação, reduzindo-a à sua dimensão histórico-natural [67].

O idealismo alemão não pode suportar o ridículo de tais conjecturas; por isso, centra toda a sua atenção no significado religioso das escrituras, lidas à luz e sob o controle supremo da razão. E. KANT, porém, não consegue integrar os milagres que continuam em tensão com a ideia de Deus e com a supremacia absoluta da razão. O milagre, como critério de discernimento, não só é desnecessário, mas até um meio ambíguo (como discernir se o sinal vem de Deus ou do demónio?). A fé no milagre é, em última análise, falta de fé. Por tudo isto, o homem inteligente, sem negar, não acredita no milagre. Os milagres são, por isso, inúteis [68]. Não será, porém, a conceição virginal um requisito necessário da « isenção do pecado original », como o sublinha insistentemente a ala supranaturalista? Kant nega a existência de tal necessidade, pois, a cadeia adamítica continua intacta através da mãe [69].

Para F. D. E. SCHLEIERMACHER, a questão põe-se no contexto da mediação entre ciência e fé. Como conciliar a repugnância da mentalidade científica da época pela conceição virginal — infracção das leis da natureza — com a autoridade do testemunho bíblico e com o seu valor dogmático? Schleiermacher resolve o problema sublinhando que o motivo nenhuma importância tem para a fé. Com

---

[67] Cf. atrás, n. 4.1, pp. 273-275.

[68] Cf. E. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* = Kant's Gesammelte Schriften VI/1, hrsg. v. d. Königl. Preuss. Akad. d. Wissenschaften (Berlin 1914) 84-89.

[69] Cf. *ibid.* 80, nota.

efeito, o testemunho bíblico não goza de credibilidade histórica alguma e o valor dogmático do motivo é nulo. Nulo porque além de não ser postulado por qualquer espécie de necessidade dogmática (incarnação do Filho eterno de Deus e isenção do pecado original), o NT não lhe dá qualquer significado doutrinal, nem as próprias narrativas da infância. Portanto não merece a pena entrar em conflito com a ciência por causa de um assunto sem valor, cuja historicidade é muito precária [70].

D. F. STRAUSS não está de acordo acerca do valor dogmático da conceição virginal, pois, segundo a crítica hegeliana, nada no NT é destituído de significado religioso, nem os milagres. Estes, como as restantes narrativas neotestamentárias, servem de veículo linguístico a pensamentos religiosos sobre Cristo. Todavia concorda com os precedentes acerca da carência de qualquer necessidade dogmática, sinal contrário à sua historicidade, pois Deus só pode infringir as leis da natureza em virtude de uma necessidade insuperável. A isenção do pecado original e a incarnação do Filho de Deus, porém, não postulam a conceição virginal [71].

Ao passo que Kant e Schleiermacher apenas rejeitavam os argumentos dogmáticos do supranaturalismo a favor da historicidade da conceição virginal, Strauss da carência de necessidade dogmática forma o primeiro argumento contra a sua historicidade. Argumento filosófico-dogmático. Subsidiariamente, Strauss recorre à crítica histórico-exegética para dar à conclusão precedente uma aparência científica. Esta crítica constata que os testemunhos bíblicos da conceição virginal não gozam de qualquer credibilidade histórica. Nem a arbitrariedade das harmonizações naturalistas e supranaturalistas conseguem eliminar as contradições das narrativas, se tomadas como narrações cronográficas. Finalmente, recomenda como única explicação adequada a génese mítica do motivo e das narrativas. Sobre a qual ele próprio arquitecta uma hipótese [72].

Sabemos que a crítica posterior se deixou reger por estas mesmas coordenadas, embora acentuando que a conceição virginal era rejeitada em virtude da precariedade histórica dos testemunhos bí-

---

[70] Cf. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Glaubenslehre* II 64-69; id., *Das Leben Jesu* 59-64.

[71] Cf. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu* (1835) 151-156; cf. atrás, n. 4,1, pp. 273-275.

[72] Cf. atrás, n. 4.3, pp. 278-282.

blicos e da máxima verosimilhança da hipótese teologumenológica [73]. Todavia, atendendo ao facto de que o ponto de partida é a crítica filosófico-dogmática à conceição virginal como milagre, da qual Strauss fez o primeiro argumento contra a sua historicidade, justifica-se a questão se a plataforma da crítica posterior não continuou sendo a referida crítica filosófico-dogmática.

B - *Problema hermenêutico e a historicidade da conceição virginal*

A questão hermenêutica talvez elucide a questão precedente, que vamos esclarecer a partir do debate de 1892, à volta do Credo Apostólico.

A propósito do caso SCHREMPF e subsequente esclarecimento de A. v. HARNACK [74], a Presidência da Conferência Evangélico-luterana da Igreja Regional Prussa proclama que o artigo do Credo « concebido do Espírito Santo, nascido da Virgem Maria », « é o fundamento do cristianismo, a pedra angular contra a qual a sabedoria deste mundo se despedaçará ». Do lado oposto, a « Declaração de Eisenach » precisa que o testemunho da escritura não é a favor, mas contra a historicidade daquele motivo [75]. Como se explica que, apelando para a mesma autoridade da escritura, a ortodoxia faça da conceição virginal o fundamento da fé e a crítica liberal a dispa de qualquer valor decisivo para a fé?

Aqui, defrontam-se duas hermenêuticas antagónicas. Para a conservadora a escritura é um sistema coerente de verdades; consistindo o papel da razão e da ciência em descobrir a referida coerência na mais humilde submissão à autoridade suprema da escritura. O milagre ocupa um lugar privilegiado no sistema dogmático. A conceição virginal é garantida pelo testemunho inequívoco da escritura e pela sua necessidade dogmática. Por outro lado nenhuma das objecções contra a sua historicidade é insolúvel e nenhuma das hipóteses alternativas é verosímil [76].

---

[73] Cf. atrás, n. 4.3, pp. 278-282.

[74] Cf. A. v. HARNACK, *In Sachen des Apostolikums,* in *ChW* 6 (1892) 768-770. Trata-se da resposta de Harnack a uma questão posta por um grupo de estudantes acerca da validade eclesial do Credo Apostólico. Sobre o « Apostolikumstreit » de 1892 conferir G. HOFFMANN, RGG[3] I, s.v. *Apostolikum,* 515s e as frequentes tomadas de posição ao longo de *ChW* 6 (1892). Além disso, cf. atrás, n. 01, nota 2.

[75] Cf. *ChW* 6 (1892) 949. Cf. atrás, introdução, p. 3.

[76] Um exemplo deste procedimento é a obra de J. G. MACHEN, *The Virgin*

Para a crítica liberal, a suprema autoridade da escritura resulta redimensionada pela supremacia da razão e pelo controle prévio da ciência. À história, munida de novos métodos hermenêuticos, pertence a primeira e a última palavra sobre a natureza histórica de narrativas e tradições. Sobre milagres é-se especialmente cauto em virtude da crítica filosófico-dogmática e histórica que *na prática* nenhum espaço livre lhes concede. A dogmática liberal não nega a possibilidade de milagres, mas prescinde sistematicamente deles. A história chama a atenção para a facilidade com que as narrativas sobre milagres nasciam nas civilizações antigas e aponta para a dificuldade em estabelecer com certeza a historicidade de casos concretos. A ciência mostra como muitos fenómenos, tidos por miraculosos, são acontecimentos naturais cujas causas eram então desconhecidas. Compreende-se, portanto, que o historiador liberal para aceitar um milagre como facto histórico exija uma evidência histórica invulgar.

Pois bem, no caso da conceição virginal, em vez de evidência histórica, aparecem inúmeras obscuridades, que impedem absolutamente de conferir aos testemunhos bíblicos valor histórico. Estes não transmitem uma notícia histórica, mas uma tradição peculiar sobre a filiação divina de Jesus, como o explica adequadamente a génese teologumenológica.

Portanto da hermenêutica liberal faz parte uma certa reserva apriorística contra o milagre, compreendido como infracção das leis da natureza. Isto não significa uma negação absoluta da possibilidade dos milagres, mas implica um certo cepticismo prático perante as narrativas bíblicas sobre milagres. A dogmática lava as mãos declarando a sua irrelevância e a crítica histórico-literária encontra sempre mais verosímil a explicação mítica (ou naturalista) na qual procura refúgio seguro.

Consequentemente, o risco da viciação apriorística da investigação é real, embora em muitos casos inconsciente. Por isso, uma análise crítica da investigação, como a presente, não pode ignorar esta constante da pesquisa liberal[77]. Ela com certeza não esclarece

---

Birth of Christ (New York 1930). Sobre a historicidade da conceição virginal e a autoridade da escritura, cf. pp. 382-387.

[77] Sobre a reserva contra o milagre, cf. atrás, n. 4.3. Para a escola da história comparada das religiões da passagem de século vale plenamente a precisação de P. GRELOT, *La naissance d'Isaac* 466: « Le caractère mythique de la conception vir-

tudo, mas explica pelo menos a antipatia da ala liberal para com o motivo em questão. Por essa razão, com F. Kattenbusch, podem todos admitir teoreticamente a possibilidade do milagre, sem que isso elimine a referida reserva apriorística. *Esta, associada à inércia da tradição liberal, é suficiente para condicionar de maneira palpável a pesquisa científica.*

A consciencialização de tal condicionamento teria como efeito imediato o reconhecimento de que os argumentos contrários à historicidade da conceição virginal não são tão concludentes como parecem à primeira vista. Tal evolução passou-se com K. L. Schmidt, só porque este autor teve a coragem de, uma vez, experimentar a solidez dos argumentos, reexaminando-os *sub conditione facti.*

2. *Confronto entre a argumentação adversa à historicidade da conceição virginal e os resultados da presente análise crítica*

A - *Génese teologumenológica.* Para D. F. Strauss e para quantos depois dele negam a historicidade da conceição virginal, resta como única e necessária solução alternativa a génese teologumenológica (mítica), segundo eles, verdadeiramente adequada para explicar a história do motivo e dos seus testemunhos bíblicos. Pretendeu-se até fazer da sua reconstrução o argumento definitivo contra a historicidade daquele motivo. Na verdade, a única maneira de demonstrar a tese de Strauss consistia em reconstruir a verdadeira história mítica do motivo em questão. À primeira tentativa de Strauss seguiu-se a segunda e, a esta, seguiram-se inúmeras efectuadas no séc. XX. Esgotaram-se todos os materiais comparativos e tentaram-se todas as possibilidades sem que daí tivesse surgido uma única hipótese inexpugnável, capaz de demonstrar, de uma vez para sempre, a tese straussiana. Basta um leve confronto de cada uma delas com a crítica histórica e literária para se evidenciar a carência de fundamento científico.

a - *Caracterização do motivo cristão* [78]. Um dos erros capitais de Strauss e de quantos se lhe seguiram consistiu na caracterização do motivo cristão como « geração divina ». Para o efeito bastou colocar o Espírito Santo no lugar de José e nas funções de prin-

---

ginale était certes hors de question: c'était une certitude qui s'imposait *à priori* au nom de l'Histoire et de la Science. Du moins pouvait-on tenter de cerner le milieu où le thème avait pris forme ».

[78] Cf. atrás principalmente, n. 3.4, pp. 238-252; n. 67.1, pp. 335-339.

cípio masculino. Tal equívoco enveredou a investigação por um beco sem saída, ocasionando assim situações paradoxais e desesperantes.

Num primeiro momento, tudo pareceu evidente. Tratava-se da filiação divina de Jesus à busca de melhor fundamentação. Era o próprio AT a fornecer tanto a concepção fisicista de filiação divina (Sal 2,7) como a de conceição virginal (Is 7,14). Num segundo momento, resulta, porém, que Is 7-14 não implicava nem nunca tinha sido interpretado como profecia da conceição virginal e que a concepção judaico-veterotestamentária de filiação divina não implicava a ideia de geração física, nem a ela podia conduzir, sem contradizer a sua própria base dogmática. Aparece, então, como solução o paralelismo pagão, pois em ambos os casos trata-se de « geração divina » [79]. A muitos repugnou ter-se de recorrer ao influxo pagão, tanto mais que o paralelismo pagão era demasiado genérico, incapaz de explicar as peculiaridades do motivo cristão, como a conceição virginal e a geração pneumática [80]. Autores como H. GRESSMANN, H. LEISEGANG, E. NORDEN, W. BOUSSET, C. CLEMEN esforçaram-se por explicar a proveniência pagã de tais peculiaridades, mas em vão [81]. Em vão foi também a tentativa de A. v. HARNACK de os explicar através de um processo evolutivo unicamente judaico-cristão [82].

De todo o debate histórico-comparativo e literário, começa a resultar a absoluta peculiaridade do motivo cristão. Trata-se, com efeito, de um motivo testemunhado por narrativas judeo-cristãs, provenientes de ambientes palestinenses tradicionalistas, para os quais a paternidade física de Deus seria um absurdo teológico, em total contraste com a concepção monoteísta, segundo a qual Deus não se pode reproduzir, nem, muito menos, manter relações maritais com uma mulher. Portanto, para os ambientes subjacentes a Mt 1,18-25 e a Lc 1,26-38, *a filiação divina física seria uma aberração dogmática.* De facto, tais narrativas não implicam semelhante ideia nem contêm qualquer reminiscência teogâmica. O próprio género feminino do voc. « ruach », usado pelas comunidades judeo-cristãs palestinenses, subjacentes às narrativas, assegura que o Espírito Santo não foi posto no lugar de José nem concebido como princípio mascu-

[79] Cf. atrás, n. 6.1, pp. 303-307.
[80] Cf. atrás, n. 5.1, pp. 283-285; n. 5.2, pp. 285-286.
[81] Cf. atrás, n. 6, pp. 303-386.
[82] Cf. atrás, n. 5.3, pp. 287-301.

lino. As traduções sírias posteriores, com « ruach » feminino, confirmam-no [83]. Nada induz a considerar a conceição virginal como um acto de fecundação ou de geração divina, em sentido estricto, tanto mais que o centro de gravidade é posto não na intervenção do Espírito Santo, mas no facto miraculoso de Jesus ser concebido pela Virgem Maria sem o concurso do princípio viril. Σημεῖον do Espírito Santo [84]. Trata-se, pois, de um milagre, de um SINAL, revelador dos desígnios de Deus sobre Jesus. O seu valor é, inicialmente, pura e simplesmente semiológico. Portanto, semiológico e não causal é o nexo expresso pelo διὸ καί (Lc 1,35c) [85]. Isto é, a conceição virginal não nasceu como uma afirmação específica sobre a natureza da filiação divina de Jesus.

Isto significa que são destituídas de qualquer fundamento a hipótese de Strauss e quantas depois daquela pretenderam fazer da conceição virginal um estádio da tradição da filiação divina de Jesus, termo de um processo evolutivo judaico-cristão sem influxo pagão ou sob o influxo pagão. Quem pretendesse insistir na validade de qualquer das hipóteses teria de se consciencializar das inúmeras dificuldades levantadas pela crítica histórica e literária elencadas ao longo do presente estudo.

b - *Inexistência de paralelismos.* Tanto o judaísmo como o paganismo desconhecem o motivo de uma conceição virginal sem o concurso masculino, concebido como milagre operado pelo Espírito Santo [86].

Como já foi sublinhado, o motivo pagão define-se como geração divina, fenómeno certamente invulgar, mas de modo nenhum miraculoso. Trata-se, com efeito, de um encontro heterogâmico entre uma divindade masculina e uma mulher ou de outro processo qualquer de fecundação. O facto é que nenhum mito fala de uma mulher fecundada por uma deusa. Isto indica que a geração divina se processa segundo as leis naturais da heterogamia. Não se trata de um

---

[83] Sobre o gén. fem. de « ruach », além das passagens referidas na precedente nota 76, cf. atrás, n. 211.2, p. 107.

[84] Cf. K. L. SCHMIDT, *Die jungf. Geburt* 293.

[85] Cf. atrás, n. 34.3, pp. 241-252.

[86] Cf. W. L. KNOX, *Some Hellenistic Elements in primitive Christianity* (London 1944) 25: « It is true that we have no evidence of other stories of a virgin birth in Jewish literature; but the same applies to Greek beliefs in miraculous births, where we have not a virgin birth but a divine paternity ».

milagre, pois, como milagre, também poderia ser operado por uma deusa. Além disso, o mito teogâmico, por mais elevada que seja a sua forma, põe o acento na natureza divina do nascituro, porque nascido de um germen divino. Portanto, é impossível manter qualquer espécie de paralelismo entre o motivo cristão e o motivo teogâmico pagão, pois o elemento específico característico de todas as formas pagãs falta no motivo cristão e os elementos peculiares deste faltam naquelas.

Também ficou assente que a concepção judaico-cristã de filiação divina não postulava nem podia degenerar em conceição virginal sem se autodestruir. Tratando-se de uma conceição miraculosa, restam, como único paralelismo, as conceições miraculosas do AT. Na verdade, alguns autores, H. Frhr. v. CAMPENHAUSEN [87] e G. DELLING [88], pensam que a conceição virginal é um estádio superior daquele motivo. Em primeiro lugar ninguém o demonstrou, nem existem meios históricos para o demonstrar. O paralelismo de Lucas entre João Baptista e Jesus é certamente posterior ao motivo da conceição virginal, como se demonstra através da posição que este ocupa em Lc 1,26-38 e em Mt 1,18-25. Em segundo lugar, o motivo veterotestamentário é estrictamente heterogâmico, consistindo a acção de Deus na remoção da esterilidade e dos inconvenientes da velhice. O nascituro, porém, ao mesmo tempo que é fruto da benevolência de Deus, é fruto da união conjugal, parte integrante do mesmo motivo. Portanto, não existe um nexo sequencial evolutivo entre a remoção da esterilidade e a conceição virginal, que justifique considerar esta o grau superior daquela, tanto mais que o valor semiológico de ambas é essencialmente o mesmo. Consequentemente, nenhuma motivação explica a passagem da primeira à segunda. Nem tal se explica recorrendo à acentuação rabínica da exclusividade da acção de Deus, como se fosse ele o verdadeiro genitor de Isaac, pois a literatura rabínica não excede a linguagem figurada [89]. Tal linguagem, traduzida em conceição virginal, implicaria necessariamente a paternidade física de Deus, abominante para a mentalidade judaica [90].

---

[87] Cf. H. Frhr. v. CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 20s.

[88] Cf. G. DELLING, ThWNT V, s.v. παρθένος 834.

[89] Cf. atrás, n. 731.1, p. 404.

[90] Para J. G. MACHEN (*Virgin Birth* 281s) entre os nascimentos miraculosos do AT e a conceição virginal de Jesus existe uma barreira intransponível. Conferir também R. BROWN, *La Concezione Verginale* 88s.

Sendo impossível imaginar aquela passagem como fruto da evolução meramente judaica, M. DIBELIUS [91] postula o influxo pagão através do judeo-helenismo. Este, com efeito, para exprimir a exclusividade da intervenção de Deus, teria aplicado a Isaac o teologúmenon helenista da geração pneumática, sem com isso fazer de Isaac um Filho de Deus e sem exorbitar as categorias semiológicas judaicas. O judeo-cristianismo helenista teria então aplicado a Jesus o mesmo teologúmenon para dele dizer o que se dizia de Isaac.

A tese de M. Dibelius é, porém, histórica e literariamente insustentável, como ficou anteriormente demonstrado, não restando qualquer outra hipótese verosímil sobre a génese teologumenológica da conceição virginal [92].

Será o insucesso das hipóteses da génese teologumenológica um argumento a favor da historicidade da conceição virginal? Não se segue, necessariamente, pois o facto de não se ter identificado a autêntica origem teologumenológica não implica que a sua origem não seja teologumenológica. *Todavia, depois de tantas tentativas, depois de esgotados todos os materiais comparativos, despois de percorridos todos os caminhos acessíveis, parece temerário postular a solução teologumenológica com o entusiasmo de Strauss ou com a convicção da maioria dos historiadores, exegetas e teólogos contemporâneos.*

B - *Precariedade histórica.* Já K. L. Schmidt sublinhara que, *sub conditione facti,* as dificuldades apontadas contra a historicidade da conceição virginal não são insuperáveis [93]. De facto, se confrontadas com a crítica histórica e literária contemporâneas, revelam-se aparentes ou pelo menos inconclusivas.

a - *Género literário.* Na verdade, o género literário das narrativas da infância não é histórico, não garantindo, por isso, a historicidade da conceição virginal. O seu carácter fortemente midráchico-lendário, com manifestas obscuridades históricas, pode ser tomado como uma recomendação contrária, a não ser que se deite mão de harmonizações sumamente problemáticas. A posição da conceição virginal nas narrativas da infância é, porém, *única.* A crítica literária mostrou tratar-se de um motivo anterior à formação literária das

---

[91] Cf. atrás, n. 73.1, pp. 402-410.

[92] Cf. atrás, n. 73.5, pp. 422-448.

[93] Cf. atrás, n. 82.1. É do mesmo parecer K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* I/2 (Zollikon-Zürich 1960⁵) 192.

referidas narrativas. Por isso, estas não asseguram nem podem contradizer a historicidade daquele; permitem, no entanto, determinar com segurança histórica tratar-se, não de uma tradição recente helenista ou judeo-helenista, mas de um elemento bem enraizado na fé de comunidades judeo-cristãs de tipo palestinense. Em suma, para fazer do género literário dos testemunhos bíblicos um argumento contrário à historicidade da conceição virginal é preciso continuar com a crítica literária inadmissível de R. Bultmann, de M. Dibelius e de quantos têm de recorrer à primariedade de Lc 1,26-38 sobre Mt 1,18-25 ou vice-versa. Enfim, é necessário ignorar os resultados da actual crítica literária [94], como acontece quando se afirma que Lc 2 assenta na pressuposição da paternidade física de José [95].

b - *História das tradições*. Quanto à *tradição da filiação divina* [96], recorde-se que, segundo a actual crítica histórica e literária, a conceição virginal não faz parte daquela tradição, por isso, nada tem a ver com a ressurreição, com a transfiguração e com o baptismo, nem está em concorrência com a preexistência [97]. Quanto à *tradição da filiação davídica* [98], há a precisar o seguinte: a) segundo W. BOUSSET e Ch. BURGER, não se trata de uma tradição antiga, nem de valor dogmático decisivo; b) as expressões ἐκ σπέρματος

[94] Cf. atrás, principalmente, n. 1.4, pp. 79-83; n. 2.4, pp. 197-199; n. 3.3, pp. 235-238.

[95] Sobre o pormenor de Lc 2, cf. atrás, n. 211.4, p. 136s.

[96] Cf. atrás, n. 3.4, pp. 238-252.

[97] A respeito da história evolutiva da tradição da filiação divina é significativa a dúvida expressa por R. H. FULLER (Rec. a R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, in *CBQ* 40 [1978] 116-120) acerca da conceição virginal como seu último estádio, na sequência da ressurreição, transfiguração e baptismo: « Brown argues strongly for a ' retrojective ' christological development. This has some plausibility as far as the baptism is concerned, for Psalm 2:7, which was first applied to the exaltation, is by Mark (and Q ?) shifted to the baptism. But there is neither direct quotation nor, it would appear, indirect allusion to Psalm 2:7 in the conception/birth narratives of Matt-Luke » (*ibid.* 120). Nem é evidente que o baptismo de Jesus seja para a tradição sinóptica um estádio evolutivo, na sequência da ressurreição, da tradição da filiação divina. Os Actos dos Apóstolos (10,38) interpretam o baptismo, não como entronização (Sal 2,7; cf. Act. 13,33), mas como uma unção messiânica à semelhança da unção de Saul (I Sam 10,1.6.9s) e de David (I Sam 16,13). Na base do título « Filho » (Mc 1,11) temos, provavelmente, o vocábulo παῖς e a figura do Servo de Javé (Is 42,1); mesmo no caso de a versão « D » ser originária em Lc 3,22 (Cf. R. H. FULLER, *Christology* 193s; O. CULLMANN, *Die Tauflehre des Neuen Testaments* [Zürich 1958] 11-17).

[98] Cf. atrás, n. 352.2, pp. 264-267.

Δανὶδ κατὰ σάρκα (Rom 1,3) e ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ (Act 2,30), com sentido nitidamente figurado, não possuem um valor biogenésico incompatível com a conceição virginal [99]; c) as genealogias não nasceram como demonstrações da filiação davídica, mas como peças teológicas. A de Lucas (Lc 3,23-38) não está centrada na filiação davídica, mas na tipologia Adão-Cristo e a de Mateus foi concebida sob a pressuposição da conceição virginal, como epítome da história de Israel, cujas descontinuidades acentuam a continuidade da presença graciosa de Deus na história [100]. Portanto, da história das tradições cristológicas, não aparece qualquer dificuldade real contra a historicidade da conceição virginal, nem contra a sua antiguidade.

c - *Atitude de Maria* (Mc 3,20-35) [101]. Historicamente, é impossível demonstrar que Maria fizesse parte daqueles οἱ παρ᾽αὐτοῦ (v. 21), pois a sequência dos diversos episódios é provavelmente redaccional. Por isso o máximo que daí se pode concluir não é o desconhecimento de Maria, mas o de Marcos acerca da conceição virginal. Tal porém não é uma conclusão necessária, dado o carácter apenas semiológico daquela, por essa razão estrictamente circunscrita aos episódios do nascimento de Jesus, episódios que para Marcos não fazem parte do evangelho.

d - *Silêncio do NT* [102]. Das observações anteriores segue-se que o silêncio do NT (excepto narrativas da infância) não é agravado, mas simples; *plenamente compreensível e congruente com a natureza da conceição virginal.* Como milagre integra-se na cadeia de sinais que acompanha a vida de Jesus desde o nascimento até à ressureição, sem contudo ultrapassar os seguintes. Cada sinal no seu lugar. Por isso é compreensível que a conceição virginal seja referida só e exclusivamente em conexão com o nascimento, ao qual confere um sentido forte, no contexto da história da salvação e da vida de Jesus. O sentido positivo lançado pela ressurreição sobre toda a vida de

---

[99] A respeito da primeira expressão (Rom 1,3) registe-se a opinião sensata de J. A. FITZMYER, *The Virginal Conception of Jesus in the NT,* in *TS* 34 (1973) 553: « The phrase 'of the seed of David' (ek pneumatos David) is obviously meant in the figurative sense of 'descent from David'; only a fundamentalist interpretation of it would insist on *sperma* being used to suggest male seed. Actually, it means no more than what Paul means by 'the seed of Abraham', used of Jesus in Gal 3:16 ».

[100] Sobre as genealogias, cf. atrás, nn. 112.2; 11.3; 13.3, nota 252.

[101] Cf. atrás, n. 352.1, pp. 262-263; n. 82.1, p. 470.

[102] Cf. atrás, n. 3.5, pp. 252-268; n. 82.1, p. 470.

Jesus reflecte-se de modo particular na conceição virginal, primeiro sinal de toda a cadeia que por sua vez põe a pessoa, a vida e a missão de Jesus sob a perspectiva da especial eleição de Deus. Não se trata de algo necessário, mas de um acto de Deus repleto de sentido. Por isso, não só é compreensível que as restantes partes do NT não se lhe refiram, mas até seria absurdo que o referissem ao falar da filiação divina ou da isenção do pecado original. Seria necessário andar obsessionado pelo sinal da conceição virginal para introduzir uma linguagem escrupulosa que evitasse, por exemplo, todas as referências a José, como pai de Jesus.

Isto não significa que os autores do NT (excepto as narrativas da infância) conhecessem a conceição virginal, mas apenas que o silêncio do NT não possui força de argumento contra a antiguidade da conceição virginal, nem contra a sua historicidade. *É maximamente congruente com a sua natureza que fosse conservada por círculos palestinenses muito restritos como notícia histórica sem repercussão significativa no contexto global do quérigma primitivo,* então centrado no núcleo da « Boa Nova ».

C - *Precariedade dogmática*[103]. A natureza semiológica não destitui a conceição virginal de sentido teológico. Pelo contrário. Todavia, o seu sentido não lhe advém de qualquer espécie de necessidade dogmática, mas precisamente da sua natureza de SINAL, operado livre e benevolentemente por Deus. O facto de ser um acto da liberdade e benevolência de Deus é essencial à plenitude do seu significado. Por isso, é destituído de fundamento teológico o primeiro argumento de Strauss contra a historicidade da conceição virginal, segundo o qual, Deus só podia operar semelhante milagre se constrangido por uma necessidade absoluta. Não existe necessidade dogmática ou filosófica que possa proibir Deus de fazer (ou obrigá-lo a fazer) milagres, como também nenhuma necessidade pode fundamentar a historicidade da conceição virginal ou a sua a-historicidade.

Todavia, E. Brunner pensou descobrir uma contradição real entre a conceição virginal e *o dogma da verdadeira humanidade de Cristo.* E, na verdade, do seu ponto de vista, tinha razão, pois, à luz do mito teogâmico, quem é gerado de um germen divino não é plenamente homem, mas um semi-deus. O equívoco de E. Brunner e dos seus sequazes consistiu em fazer do motivo cristão um caso

---

[103] Sobre a opinião da corrente liberal, cf. atrás, nn. 811.1; 812.2.

de teogamia, vendo em Jesus o fruto de um germen divino. Tal caracterização, porém, não encontra o mínimo apoio na crítica histórica e literária dos testemunhos bíblicos, para os quais Jesus não é o fruto de um gérmen divino, mas *o fruto do ventre virginal de Maria*. Do modo miraculoso como foi concebido segue-se, no contexto da história da salvação, que sobre ele pairam especiais desígnios de Deus, mas *nada se deduz a respeito da sua natureza divina* [104]. Todavia, dadas previamente a doutrina cristã da filiação divina de Jesus e a tradição da conceição virginal — impossíveis de derivar uma da outra — é forçoso reconhecer a máxima aptidão deste motivo para exprimir aquela, pelo facto de colocar em Deus a última e única razão de ser da sua existência humana. A este nível torna-se possível falar da conceição virginal como de « geração divina », desde que se evite a linguagem e a concepção teogâmica. Perigo real!

Portanto, de facto, *não existem dificuldades de ordem dogmática contra a historicidade da conceição virginal,* desde que se faça justiça à actual crítica histórica e literária dos testemunhos bíblicos. Isto é, certamente, um sinal favorável à historicidade do motivo, porque no caso de a sua origem ter sido teologumenológica em função de concepções particularistas teria infalivelmente entrado em

---

104 Sobre o significado teológico da conceição virginal, cf. atrás, nn. 3.4; 67.1; 811.1; 812.2. É significativa a recente posição de R. H. FULLER (Rec. a R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah,* in *CBQ* 40 [1978] 120), segundo a qual « the christological intention of the birth narratives to be the identification of Jesus not in an ontological or ontic sense, but in terms of the role he was to perform in salvation history ». É, ainda, significativo o facto de o Corão inculcar a fé na conceição virginal de Cristo, sem que isso implique para os mussulmanos a fé na filiação divina de Jesus (cf. D. MOODY SMITH, *An Exposition of Luke 1:26-38,* in *Interp.* 29 [1975] 415). Para HAMMUDAH ABDALATI (*O Islão em foco* [Lisboa 1978] 238) a conceição virginal de Jesus pertence à categoria de « criação ». Com ela Deus quis ilustrar o «quarto tipo de criação». A sua função é puramente semiológica. Também segundo o teólogo católico J. RATZINGER (*Einführung in das Christentum* [München 1968] 225) a conceição virginal nada tem a ver com a filiação divina: « Die Gottessohnschaft Jesu beruht nach dem kirchlichen Glauben nicht darauf, daß Jesus keinen menschlichen Vater hatte; die Lehre vom Gottsein Jesu würde nicht angetastet, wenn Jesus aus einer normalen menschlichen Ehe hervorgegangen wäre » (*l. cit.*). Não sendo a conceição virginal uma afirmação sobre a natureza divina de Jesus, não pode existir qualquer incompatibilidade, seja com a doutrina da preexistência, seja com a doutrina da plena humanidade de Cristo (sobre o assunto conferir R. E. BROWN, *La Concezione Verginale* 64-69).

conflito com outras concepções dogmáticas. Tal conflito, porém, não é historicamente constatável.

3. *Conclusão*

Em suma, nenhuma hipótese teologumenológica resistiu ao confronto da crítica histórica e literária; nenhum argumento, histórico ou dogmático, contrário à historicidade da conceição virginal resistiu ao confronto com a verdadeira natureza daquele motivo, que, por sua vez, resultou absolutamente coerente com o seu contexto bíblico próximo o remoto. *Isto significa não existirem, de facto, argumentos objectivos concludentes contra a historicidade da conceição virginal.* Os argumentos tradicionais compreendem-se no seu contexto histórico, determinado por uma crítica histórica e literária, por sua vez, condicionada por certos apriorismos e principalmente por uma polémica que opunha como única alternativa a harmonização incondicional. A razão do equívoco fundamental deve ser procurado nas origens da questão, principalmente em Strauss que, em função do seu sistema hermenêutico apriorístico, pôs em movimento uma hipótese que ainda hoje rola em virtude das leis da inércia [105]. A hipótese de Strauss é, porém, absolutamente explicável à luz dos seus apriorismos e da sua deficiente crítica exegético-histórica. A sua hipótese mítica é, por exemplo, conjectural baseada no pressuposto gratuito de que o varão é excluído para ceder o lugar ao Espírito Santo que, nas funções de princípio masculino, gera o Filho de Deus no seio virginal de Maria; surgindo assim a convicção de que a conceição virginal é uma expressão mítica da filiação divina. Depois dele, a maioria dos autores conservou comodamente tal convicção, mesmo depois de a crítica histórica e literária ter demonstrado que o Espírito Santo não desempenhava a função de princípio masculino. Apela-se para o nexo causal expresso por διὸ καί (Lc 1,35c), sem se demonstrar que o nexo aí expresso tenha de ser necessariamente causal, depois de se ter negado ao Espírito Santo a função de princípio masculino, e que tal nexo seja de facto original, teologumeno-

[105] P. Grelot (*La naissance d'Isaac* 469) põe o dedo na ferida ao afirmar: « Une certaine critique, fondée sur des postulats rationalistes avoués ou honteux, transmet d'une génération à l'autre quelques données fondamentales, *jamais remises en question* qui ont le même caractère de *dogmatisme* que les exégètes conservateurs attachent à leurs positions anti-critiques ».

lógico, e não apenas uma tentativa recente de enquadrar a conceição virginal teologicamente.

O papel desempenhado pela repugnância racionalista pela conceição virginal como milagre não foi irrelevante tanto ao nível hermenêutico como ao nível da atitude pessoal e colectiva. É sobretudo palpável no zelo com que os autores privilegiam os argumentos a favor da solução teologumenológica e a antipatia com que tratam a argumentação contrária. Trata-se, todavia, de uma repugnância prática, proveniente do espírito da época e da necessidade de mediar entre ciência e fé.

Todavia, é de justiça pôr em relevo que os propugnadores contemporâneos da opinião estandardizada estão convencidos da validade científica da sua argumentação e animados de espírito bastante tolerante, relativamente à hipótese histórica.

CONCLUSÃO

HISTORICIDADE DA CONCEIÇÃO VIRGINAL?

Chegados a este ponto, é forçoso precisar que o escopo do presente trabalho não foi o de pôr em cheque um determinado tipo de investigação ou o de refutar sistematicamente posições adversárias, mas o de penetrar no segredo histórico do motivo da conceição virginal, com a ajuda da corrente científica que maior atenção dedicara ao problema. Não houve sentimento de servilismo nem de repulsa, mas puro interesse pragmático de destrinçar o bom e útil do mau e inútil; o objectivo do subjectivo; a conclusão científica do apriorismo. Para o efeito, a presente análise teve de ser crítica, isto é, teve de se debater com os autores e correntes acerca da viabilidade dos seus próprios argumentos; teve de rejeitar opiniões e hipóteses sem fundamento verosímil; teve de investigar os pressupostos e os escopos precisos de cada autor e de cada tendência em função do apuramento objectivo da verdade. Por isso, o presente trabalho resulta, simultaneamente, um estudo sobre a investigação da referida corrente e sobre a própria tradição da conceição virginal. Razão porque a presente conclusão não se limitará a referir os resultados acerca da corrente em questão, mas, indo mais além, interrogar-se-á — sem atropelos epistemológicos — sobre a própria historicidade e natureza teológica da conceição virginal.

9.1. Quanto à investigação da corrente crítica, desde a « Declaração de Eisenach » a esta parte, registamos aqui apenas o resultado final: *apesar dos ingentes esforços de tão exímios cientistas, não se conseguiu reconstruir a génese teologumenológica da conceição virginal nem demonstrar a não-historicidade da mesma.* Nenhuma das hipóteses apresentadas resiste ao confronto conjunto da crítica histórica e da crítica literária. Nenhum argumento apresentado contra a historicidade da conceição virginal se revela verdadeiramente concludente à luz da actual crítica literária. É forçoso sublinhar que a opinião mais corrente na actualidade, fusão de duas

hipóteses inconciliáveis, só foi possível em virtude do desconhecimento, cada vez mais generalizado e acentuado, do verdadeiro estado da questão. Desde os anos trinta, não houve produção científica de relevo sobre o problema histórico deste motivo, mas apenas a referida opinião cada vez mais estereotipada, sem apoio real na crítica histórica e muito menos na crítica literária das narrativas da infância, que, com o impulso da *Redaktionsgeschichte,* progrediu muito para além da crítica literária de M. Dibelius, ainda hoje usada como fundamento da referida hipótese histórica.

9.2. Não é possível formar uma ideia correcta sobre a problemática histórica sem ter em conta os seguintes resultados da crítica literária e da crítica histórica.

92.1. *Resultados da crítica literária*:

a) Segundo a actual « história da redacção », Mt 1-2 e Lc 1-2 são peças unitárias dificilmente desmembráveis em pequenas unidades autónomas, sem correr o risco de confundir « cena » com « lenda ». A redacção mateana e lucana impregna de tal maneira o vocabulário, o estilo e a teologia que a destrinça entre tradição e redacção se torna tarefa difícil. Todavia, ninguém duvida do uso de fontes que nos dois casos são judeo-cristãs provenientes de comunidades de tipo palestinense.

b) A presença da conceição virginal, em Mt 1,18-25 e em Lc 1,26-38, é original, por isso inexpurgável; no entanto, o objectivo destas passagens não é o de narrar ou de transmitir à posteridade aquele motivo. Nenhuma delas se formou como lenda, hágada ou apologia da conceição virginal, mas serviram-se ambas desta como elemento inevitável numa reflexão de tipo hagádico sobre o nascimento de Jesus, o salvador do povo, como Moisés; ou o soberano, como David. Isto é, cada uma delas refere-se-lhe como a uma tradição bem enraizada na fé da própria comunidade. Para ambas, trata-se de um motivo autónomo anterior à sua própria formação literária.

c) Mt 1,18-25 e Lc 1,26-38 são formações literárias totalmente independentes, nascidas a partir de núcleos de cristalização diferentes, mas correspondentes a tipologias messiânicas genuinamente judaicas. Seguindo-se daqui a impossibilidade do discurso sobre a primariedade-secundariedade de uma ou da outra, feito pelas correntes

teologumenológicas segundo as conveniências momentâneas da sua peculiar crítica histórica.

d) Subjacentes a cada uma delas, temos comunidades judeo-cristãs de tipo palestinense entre si independentes mas igualmente possuidoras do motivo da conceição virginal. Para ambas, Jesus foi concebido pela Virgem Maria durante o tempo do noivado sem o concurso viril. Para ambas, tal milagre é de atribuir ao Espírito Santo. Para ambas, trata-se de um SINAL a favor da messianidade de Jesus, concebida segundo tipologias diferentes.

e) Nenhuma delas apresenta o motivo como acto de fecundação ou de geração divina, mas como uma conceição miraculosa sem o concurso do princípio masculino. Não se trata de um acto de substituição de um princípio masculino por outro, nem de um germen humano por um germen divino, mas de um acto insondável da omnipotência de Deus para assinalar a sua dádiva do Messias ao mundo. Trata-se, pois, de um SINAL e não de um acto constitutivo da filiação divina de Jesus, coisa aberrante para a mentalidade judaica subjacente e, de facto, impossível de deduzir da linguagem usada. O motivo cristão é, na verdade, algo de absolutamente Novo no contexto do mundo judaico e pagão, todavia apresentado em categorias genuinamente judaicas.

92.2. *Resultados da crítica histórica*:

a) No JUDAÍSMO não existia semelhante motivo, nem capacidade para o criar. Além de o motivo não entrar na categoria de filiação divina, a concepção judaico-veterotestamentária não postulava uma geração divina biofísica nem a ela podia levar. Por sua vez, a fecundidade miraculosa da estéril (anciã), tema caracteristicamente veterotestamentário, embora paralelo a nível semiológico, é essencialmente diferente no campo biofísico, sendo, por isso, impossível considerá-los estádios diferentes do mesmo motivo, pois um é pura heterogamia ao passo que o outro é uma conceição miraculosa, sem qualquer união heterogâmica.

b) O motivo cristão é também essencialmente diferente do motivo teogâmico PAGÃO; pois, este, por mais elevado que seja, não deixa de ser heterogamia, sem nunca passar à categoria de milagre, como o confirma o facto de tal não ser possível a uma deusa, por não poder desempenhar a função viril. Outra diferença essencial é o facto de o motivo cristão não implicar qualquer afirmação sobre

a natureza divina de Jesus, quando, afinal, a única razão de ser do motivo pagão é o de sublinhar a natureza divina do nascituro.

c) Nenhuma fusão do motivo pagão com o motivo judaico-veterotestamentário, capaz de explicar o motivo cristão, é historicamente verosímil. Além de as instâncias pagãs e judeo-helenistas não se verificarem, certos dados históricos são inconciliáveis com a existência de tal teologúmenon no judeo-helenismo.

92.3. *Resultado-síntese*:

A análise literária e histórica pôs-nos diante de um motivo anterior à formação literária das narrativas de Mt 1,18-25 e de Lc 1, 26-38, que circulava, pelo menos, em duas comunidades judeo-cristãs entre si independentes, mas com mentalidade e cultura vincadamente palestinense, como *notícia de factos históricos* sobre a conceição miraculosa de Jesus no seio virginal de Maria por obra do Espírito Santo. Tal notícia ainda não andava associada a reflexões de tipo dogmático, mas apresentava-se apenas como acontecimento inalienável da história da salvação; como acto da omnipotência de Deus, ou seja, como sinal de especiais desígnios de Deus sobre Jesus e não como afirmação dogmática sobre a sua natureza divina; razão por que em Mateus aparece como início poderoso e inesperado do novo Eon e, na estrutura literária da anunciação a Maria (Lc 1,26-38), no lugar de σημεῖον em paralelismo com a conceição miraculosa de João e de Isaac.

Esta constatação reporta-nos a uma época mais recuada do que se pensava (não só anterior à redacção dos evv. de Mt e de Lc, mas anterior à própria formação literária das respectivas narrativas da infância ou pelo menos de parte delas) e situa-nos na Palestina ou em zonas limítrofes, onde persistiam comunidades judaicas e judeo-cristãs extremamente fechadas na sua ortodoxia.

Anote-se, por fim, que, apesar do silêncio do corpo central dos evv. de Mt e de Lc acerca da conceição virginal, já desde há muito, esta fazia parte da fé de comunidades entre si independentes; ou seja, na época da redacção dos referidos evangelhos a divulgação da fé na conceição virginal não era facto recente nem circunscrito a uma comunidade isolada e esotérica. Pelo contrário, o facto de ter sido inserida em duas narrativas hagádicas absolutamente independentes é sinal de respeitável antiguidade e de significativa divulgação entre as mais dispersas comunidades judeo-cristãs palestinenses.

A sua não utilização por parte do quérigma apostólico, por parte do evangelho (esquema de Mc) e por parte das grandes tradições cristológicas, explica-se pelo seu carácter estrictamente semiológico. Tal como ainda hoje para os mussulmanos [1], então para as comunidades judeo-cristãs o facto de o Filho de Deus ter sido concebido virginalmente por obra do Espírito Santo não impedia que Deus pudesse suscitar outros homens da mesma maneira, sem que tal género de geração implicasse uma filiação divina semelhante à de Jesus. Numa palavra, a conceição virginal falava sobre os desígnios divinos acerca de Jesus, mas nada dizia sobre a natureza da sua pessoa. Por tal razão nada tinha a ver, necessária e directamente, com os grandes conteúdos dogmáticos do quérigma, do evangelho e das tradições cristológicas.

9.3. *Como se explica a fé destas comunidades no facto histórico da conceição virginal de Jesus?*

Ficou já assente que nenhuma das variantes da hipótese teologumenológica a conseguiu explicar, seja como adaptação do motivo teogâmico pagão, seja como expressão helenista da filiação divina de Jesus, seja como estádio evolutivo da messianologia judaico-cristã, seja como sobrepujamento do motivo veterotestamentário do nascimento miraculoso ou, ainda, como fruto da « lei da analogia biográfica ».

Fracassaram, não só as tentativas de reconstrução teologumenológica, mas também os esforços da crítica dogmática, textual e histórico-literária para retirar à conceição virginal toda a sombra de verosimilhança histórica. A debilidade da argumentação científica contra a historicidade do motivo levou W. TRILLHAAS a reconhecer, sem subterfúgios, que a razão última da relutância hodierna contra a historicidade da mesma não reside no valor da argumentação bíblica, mas na repugnância racionalista pelo milagre [2]. K. L. SCHMIDT vai mais longe, ao demostrar que, examinando toda a argumentação *sub conditione facti,* não só se esvaiem todos os obstáculos, mas até a historicidade da conceição virginal se revela absolutamente verosímil, embora sem o aval de uma demonstração histórica inequívoca [3].

---

[1] Cf. H. ABDALATI, *O Islão em foco* (Lisboa 1978) 238s.

[2] Cf. W. TRILLHAAS, *Glaubensbekenntnis* 50; cf. atrás, n. 82.1.

[3] Cf. K. L. SCHMIDT, *Die jungf. Geburt* 289-297; cf. atrás, n. 82.1.

O que é que falta para se passar da verosimilhança à certeza histórica? Falta documentar historicamente o hiato entre a fé das referidas comunidades e os factos históricos.

Para o efeito não basta aduzir só (por mais significativa que ela seja) a extrema dificuldade da hipótese teologumenológica em explicar a génese da fé judeo-cristã palestinense no facto histórico, fé ainda despida de conotações dogmáticas; impõe-se documentar a existência de uma tradição da família de Jesus a esse respeito, que sirva de elo histórico entre a fé das referidas comunidades e os factos históricos.

Com os dados históricos à disposição, este objectivo é um limite inatingível historicamente, mas do qual nos podemos aproximar consideravelmente, aumentando, assim, a verosimilhança da historicidade da conceição virginal.

Em primeiro lugar, o fracasso da hipótese teologumenológica e a sua extrema dificuldade em explicar a fé das referidas comunidades, quase confere à hipótese da historicidade o carácter de única alternativa. A existência da fé na conceição virginal é um facto e nada impede que a historicidade desta seja, na verdade, a raiz da fé judeo-cristã na mesma.

Em segundo lugar, não é um despropósito presumir que, para gozar de tão firme aceitação nos referidos ambientes, a notícia da conceição virginal andava revestida de forte credibilidade histórica que só o facto histórico lhe poderia emprestar. Não é sem significado o facto de autores como A. v. HARNACK e H. v. BAER postularem um acontecimento histórico como núcleo de cristalização [4]. O mesmo é postulado recentemente por R. E. BROWN [5].

Em terceiro lugar, a existência de uma tradição de família, assente no acontecimento, revela-se extremamente congruente com a natureza semiológica da conceição virginal e com o carácter tardio e hagádico das narrativas da infância de Mt e de Lc. Com efeito, como acto da omnipotência de Deus na história, a conceição virginal é primeiramente apreendida como sinal, naturalmente ligado ao momento histórico do nascimento de Jesus e a ser veiculado nesse contexto. Não se ocupando o quérigma, nem o evangelho (no seu esquema primitivo), dos acontecimentos da infância de Jesus, compreen-

---

[4] Cf. atrás, n. 5.3.

[5] Cf. R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 525-528.

de-se que o acontecimento semiológico da conceição virginal, de início, não tenha sido (nem pudesse ser) integrado na pregação apostólica, nem no contexto das grandes tradições cristológicas. A sua veiculação literária só foi possível com o aparecimento das narrativas hagádicas de Mt e de Lc sobre o nascimento e infância de Jesus, onde ainda desempenha um papel meramente semiológico. Por isso, o seu aparecimento exclusivo nas hágadas sobre o nascimento de Jesus não é um argumento contra a sua antiguidade e historicidade, mas uma circunstância compreensível à luz do carácter semiológico do acontecimento e da história peculiar da sua transmissão.

Portanto, embora sem notícias decisivas sobre a *existência de uma tradição da família de Jesus a respeito da conceição virginal,* a inexistência de alternativas, a inexistência de obstáculos, a sua máxima verosimilhança e o bom senso histórico levam a admiti-la (ressalvadas todas as reservas epistemológicas) como única base histórica plausível da fé judeo-cristã na conceição virginal de Jesus.

Consequentemente, mesmo no plano estrictamente histórico, não existem objecções dignas de crédito contra a fé milenar da Igreja na conceição virginal de Jesus. Pelo contrário, muitas são as razões para a manter intacta na sua limpidez histórica, sem refuncionalizações acríticas de tipo teologumenológico.

9.4. Assim, historicamente a conceição virginal não é, como pensavam Strauss e os fautores da explicação teologumenológica, a veste mítico-lendária de um pensamento religioso, mas um acto da omnipotência de Deus, um sinal de Deus no tempo, uma palavra indelevelmente gravada por Deus no primeiro instante da vida de Jesus, como chave da sua pessoa e da sua missão.

Por isso, o papel do teólogo não consiste em desvendar, por meio de um adequado processo de desmitização, o pensamento-mãe que se esconde por detrás da linguagem mítico-lendária, mas o de enquadrar o referido acontecimento no contexto geral da história da salvação, particularmente no contexto do mistério de Cristo, em ordem a um maior aprofundamento teológico do mesmo.

Embora extrapolando levemente o escopo do presente estudo histórico, não posso fechá-lo sem contrapor a pobreza do conteúdo do motivo, considerado pura e simplesmente como expressão mítico-lendária, à enorme riqueza de conteúdo do mesmo tomado como acontecimento histórico. No primeiro caso estaríamos perante uma concepção teogâmica de filiação divina e uma linguagem ambígua

que aprisionara a fé da Igreja no equívoco durante 20 séculos. Situação deveras lastimosa! No segundo caso, estamos perante uma palavra poderosa de Deus, aberta à contínua reflexão da fé, porque inesgotável, se lida no contexto geral da revelação. Uma expressão perfeita da filiação divina de Jesus, por sublinhar que Deus é a sua única e última razão de ser.

Se por um lado, ao longo do presente estudo sempre negámos a possibilidade histórica de que a concepção cristã de filiação divina pudesse criar o símbolo da conceição virginal, por outro lado reconhecemos no facto histórico a máxima aptidão para a sublinhar. Trata-se, em última análise, não de um símbolo inventado pelos homens, mas de um « símbolo » realizado e oferecido por Deus à nossa fé, para que compreendêssemos de maneira inequívoca que Jesus, suscitado pelo « Pneuma » e « Dynamis » de Deus no seio virginal de Maria, é, na totalidade da sua pessoa, verdadeiramente FILHO DE DEUS.

ABREVIATURAS

Abr.	De Abrahamo
Cher.	De Cherubim
Congr.	De Congressu eruditionis gratia
Decal.	De Decalogo
Deter.	Quod deterius potiori insidiari soleat
Deus	Quod Deus sit immutabilis
Fuga	De fuga et inventione
Her.	Quis rerum divinarum heres sit
Leg. I, II, III	Legum allegoriae, I, II, III
Migr.	De migratione Abrahami
Mos. I, II	De vita Mosis, I, II
Mutat.	De mutatione nominum
Opif.	De opificio mundi
Poster.	De posteritate Caini
Praem.	De praemiis et poenis, de exsecrationibus
Quaest. Gen.	Quaestiones et solutiones in Genesim
Quaest. Ex.	Quaestiones et solutiones in Exodum
Somn. I, II	De somniis, I, II
Spec. I, II	De specialibus legibus, I, II
Virt.	De virtutibus

2. *Revistas, séries e colecções*:

AASF	= Annales academiae scientiarum Fennicae
ÄA	= Ägyptologische Abhandlungen
AfO	= Archiv für Orientforschung
AJT	= American journal of theology. Chicago
AMG	= Annales du Musée Guimet
AnBib	= Analecta Biblica
APAW.PH	= Abhandlungen der (k.) preußischen Akademie der Wissenschaften — Phil.-hist. Klasse
ARW	= Archiv für Religionswissenschaft
ASNU	= Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis
AThANT	= Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AThR	= Anglican theological review
BAO	= Beihefte zum Alten Orient
Bauer	= W. BAUER, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur (Berlin 1963[5])

Beg.	=	The Beginnings of Christianity. Ed. by F. J. F. JACKSON and K. LAKE (London 1920-1933)
BEThL	=	Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium
BEvTh	=	Beiträge zur evangelischen Theologie
BHTh	=	Beiträge zur historischen Theologie
Bib.	=	Biblica. Roma
BiLe	=	Bibel und Leben
BiLi	=	Bibel und Liturgie
Bill.	=	(Hermann Strack/) Billerbeck, Paul: Kommentar zum Neuen Testament
BJRL	=	Bulletin of the John Rylands library
BNGJ	=	Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher
BR	=	Biblical research
BS	=	Bibliotheca sacra
BWANT	=	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BWAT	=	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament
BZ	=	Biblische Zeitschrift
BZNW	=	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	=	Catholic biblical quarterly
ChrTo	=	Christianity today
ChW	=	Christliche Welt
CivCatt	=	Civiltà Cattolica
CNFI	=	Christian news from Israel
CNT(N)	=	Commentaire du Nouveau Testament. Neuchâtel
DCG	=	Dictionary of Christ and the gospels
DLZ	=	Deutsche Literaturzeitung
DTb	=	Dalp-Taschenbücher
EB(C)	=	Encyclopaedia biblica. Ed. Thomas Kelly Cheyne. London
EHK	=	Eine heilige Kirche
EHS.T	=	Europäische Hochschulschriften. Reihe 23: Theologie
EphMar	=	Ephemerides Mariologicae
EstB	=	Estudios bíblicos
ET	=	Expository times
EThL	=	Ephemerides theologicae Lovanienses
EvErz	=	Evangelische Erziehung
EvQ	=	Evangelical quarterly
EvTh	=	Evangelische Theologie
Exp.	=	Expositor. London
FRLANT	=	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FuF	=	Forschungen und Fortschritte
GGA	=	Göttingische gelehrte Anzeigen
GlWis	=	Glaube und Wissen
GNT	=	Grundrisse zum Neuen Testament
Gr.	=	Gregorianum. Roma
GThW	=	Grundriß der theologischen Wissenschaft
HC	=	Hand-Commentar zum Neuen Testament

HibJ = Hibbert journal
HJ = Historisches Jahrbuch
HNT = Handbuch zum Neuen Testament
HSLNT = Historical and linguistic studies in literature related to the New Testament
HThK = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HThR = Harvard theological review
HThS = Harvard theological studies
IntB = Interpreter's bible
Interp. = Interpretation. Richmond, Virg.
JBL = Journal of biblical literature
JJS = Journal of Jewish studies
JPTh = Jahrbücher für protestantische Theologie
JQR = Jewish quarterly review
JR = Journal of religion
JThS = Journal of theological studies
KEK = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Bgr. v. Heinrich August Wilhelm Meyer
KiKonf = Kirche und Konfession
KNT = Kommentar zum Neuen Testament
KuD = Kerygma und Dogma
MSSNTS = Monograph series. Society for New Testament studies
MSt = Mariologische Studien
MVA = Magazin für volkstümliche Apologetik
NAR = The North American Review
NBl = New Blackfriars
NKT = Ny kyrklig tidskrift
NRTh = Nouvelle revue théologique
NT = Novum Testamentum. Leiden
NTApo = Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung
NTS = New Testament studies. London
OTS = Oudtestamentische studien
PG = Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Graeca
PL = Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Latina
PrM = Protestantische Monatshefte
PTR = Princeton theological review
RevSR = Revue des sciences religieuses
RG = Religion und Geisteskultur
RGG$^{1-3}$ = Religion in Geschichte und Gegenwart
RHPhR = Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RSPhTh = Revue des sciences philosophiques et théologiques
RV = Religionsgeschichtliche Volksbücher
RVV = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SG = Sammlung Göschen

SHAW.PH = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften — Philosophisch-historische Klasse
SNT = Schriften des Neuen Testaments
SO = Symbolae Osloenses
SPAW.PH = Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften — — Philosophisch-historische Klasse
StEv = Studia evangelica
SThZ = Schweizerische theologische Zeitschrift
StNT = Studien zum Neuen Testament
StTh = Studia theologica. Lund u.a.
SyBU = Symbolae biblicae Upsalienses
ThBl = Theologische Blätter
ThF = Theologische Forschung
ThG = Theologie der Gegenwart
ThHK = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThLZ = Theologische Literaturzeitung
ThR = Theologische Rundschau
ThStKr = Theologische Studien und Kritiken
ThT = Theologisch tijdschrift
ThTh = Themen der Theologie
ThTo = Theology today
ThWNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
ThZ = Theologische Zeitschrift. Basel
TS = Theological studies. Woodstock, Md.u.a.
TThT = Teyler's theologisch tijdschrift
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VFVRG = Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig
WdF = Wege der Forschung
ZÄS = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (21, 1922 ff:) und die Kunde der älteren Kirche
ZRGG = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZSFG = Zeit- und Streitfragen des Glaubens, der Weltanschauung und Bibelforschung
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWKAK = Zeitschrift für wissenschaftliche Kritik und Antikritik
ZWTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

BIBLIOGRAFIA

* Assinala os defensores da historicidade da conceição virginal.

** Assinala os autores católicos.

ABDALATI*, Hammudah, *O Islão em foco* (Lisboa 1978).

ABEL, E. L., *The Genealogies of Jesus «Ho Christos»*, in *NTS* 20 (1974) 203-210.

ACHELIS, Ernst Ch., *Zur Symbolfrage* (Berlin 1892).

ALFÖLDI, Andreas, *Der neue Weltherrscher der vierten Ekloge Virgils,* in *Hermes* 65 (1930) 369-384.

ALLEN, Willoughby C., *The genealogy in S. Matthew and its bearing on the original language of the Gospel,* in *ET* 11 (1899/1900) 135-137.

—, *Birth of Christ in the New Testament,* in *Interpreter* 1 (1905) 116-118.

ALLGEIER**, Arthur, ἐπισκιάζειν *Lk 1,35,* in *BZ* 14 (1916/17) 338-342.

—, *Semasiologische Beiträge zu* ἐπισκιάζειν (*Lk 1,35*) *aus Theophylakt und Philo,* in *BNGJ* 1 (1920) 131-141.

—, *Zu Eduard Nordens «Geburt des Kindes»*, in *HJ* 44 (1924) 165s.

—, *Das gräco-ägyptische Mysterium im Lk-Ev.,* in *HJ* 45 (1925) 1-20.

ALONSO**, Joaquin M., *El catecismo holandés: El Tema Mariano,* in *EphMar* 19 (1969) 119-143.

—, *Cuestiones actuales: la concepción virginal de Jesús. I. En autores protestantes,* in *EphMar* 21 (1971) 63-109.

—, *Cuestiones actuales II: La concepción virginal entre católicos,* in *EphMar* 21 (1971) 257-302.

—, *Cuestiones actuales: La concepción virginal.* III. *Suplementos,* in *EphMar* 26 (1976) 247-306.

ALTHAUS, Paul, *Grundriss der Dogmatik* II, 3. Aufl., (Gütersloh 1949).

—, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik* II (Gütersloh 1948).

—, *Jungfrauengeburt,* in RGG³ III 1069.

BACKHAUS, G., *Kerygma und Mythos bei D. Fr. Strauss und R. Bultmann* = ThF 12 (Hamburg 1956).

BAER, Heinrich von, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* = BWANT 39 (Stuttgart 1926).

BAHRDT, Carl Fr., *Ausführung des Plans und des Zwecks Jesu. In Briefen an Wahrheit Suchende Leser* I-IV (Berlin 1784).

—, *Briefe über die Bibel im Volkston. Eine Wochenschrift von einem Prediger auf dem Lande* I/1, « wohlfeile Ausgabe » (Frankfurt/Leipzig 1800).

BALDENSPERGER, D. W., *Der Prolog des Vierten Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck* (Freiburg/Leipzig/Tübingen 1898).

BAMMEL, Ernst, *The Baptist in early Christian Tradition,* in *NTS* 18 (1971/72) 95-128.

BARRET, C. K., *The Holy Spirit and The Gospel Tradition* (London 1947).
—, *The Gospel according to St John and Introduction with Commentary and notes on the Greek Text* (London 1955).
BARTH*, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik* I/2 (Zollikon/Zürich 1960[5]).
BARTSCH, Hans-Werner, *Wachet aber zu jeder Zeit! Entwurf einer Auslegung des Lukasevangeliums* (Hamburg 1963).
BAUER, Bruno, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* I, 2. Aufl., (Leipzig 1846).
—, *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs* I/2 (Berlin 1851).
BAUER, Walter, *Das Johannesevangelium* = *HNT* 6, 3. Aufl., (Tübingen 1933).
—, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur,* 5. Aufl. (Berlin 1963).
—, 'Επισκιάζω, in Bauer[5] 590s.
BERNARD, J. H., *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. John* I (Edinburgh 1942).
BIELER, Ludwig, Θεῖος ἀνήρ. *Das Bild des « göttlichen Menschen » in Spätantike und Frühchristentum* I (Wien 1935).
BLACK, Matthew, *The Scrolls and Christian Origins. Studies in the Jewish Background of the New Testament* (London 1961).
—, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts,* 3. ed., (Oxford 1967).
BLASS, Friedrich, *Philology of the Gospel* (London 1898).
—, *Evangelium sec. Joannem* (Lipsiae 1902).
BLEIBEN, T. E., *The Gospel of Luke and the Gospel of Paul,* in *JThS* 45 (1944) 134-140.
BLEEKER, Claas Jouco, *Die Geburt eines Gottes. Eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest,* übersetzt von Magrita J. FREIE (Leiden 1956).
BLOCH**, Renée, *Juda engendra Pharès et Zara, de Thamar,* in Mélanges A. Robert (1957) 381-389.
BONNARD, Pierre, *L'épitre de Saint Paul aux Galates* = CNT(N) 9, 2[e] éd. (Neuchâtel 1972).
BONWETSCH, G. Nathanael (Hrsg.), *Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sogenannte slavische Henochbuch* = TU 44/2 (Leipzig 1922).
BORNEMANN, W., *Der Streit um das Apostolikum* (Magdeburg 1893).
BORNHÄUSER*, Karl, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung von Mt 1-2 und Lukas 1-3* (Gütersloh 1930).
BOSLOOPER, Thomas D., *The Virgin Birth* (Philadelphia/London 1962).
BOURKE**, M. M., *The Literary Genus of Matthew 1-2,* in *CBQ* 22 (1960) 160-175.
BOUSSET, Wilhelm, Rec. a A. Resch, *Das Kindheitsevangelium* (Leipzig 1897), in *ThLZ* 23 (1898) 165-166.
—, *Der Brief an die Galater* = SNT 2, 3. Aufl., (Göttingen 1917).
—, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* = HNT 21, 3. Aufl., 4. photomechan. Aufl., (Tübingen 1966).
—, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus,* 6. Aufl., (Göttingen 1967).

BOWEN, Clayton R., *John the Baptist in the New Testament,* in *AJT* 16 (1912) 90-106.
BOX*, George H., *The Gospel narratives of the nativity and the alleged influence of heathen ideas,* in *ZNW* 6 (1905) 80-101.
—, *Virgin Birth,* in DCG II 804-809.
—, *The Virgin Birth of Jesus. A critical examination of the Gospels narratives* (London 1916).
BRAUMANN, G., Hrsg., *Das Lukes-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung* = WdF 280 (Darmstadt 1974).
BRAUN, Herbert, *Der Sinn der ntl. Christologie,* in *ZThK* 54 (1957) 341-377.
—, *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit* = ThTh 1 (Stuttgart 1969).
BRIGGS*, Charles-Augustus, *Criticism and Dogma,* in *NAR* 182 (1906) 861-874.
—, *The Virgin Birth of our Lord,* in *AJT* 12 (1908) 189-210.
BRING, Ragnar, *Der Brief des Paulus an die Galater* (Berlin 1968).
BROWN**, Raymond E., *La concezione verginale e la risurrezione corporea di Gesù* = Giornale di Teologia 99 (Brescia 1977).
—, *The Birth of the Messiah. A commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke* (London/New York 1977).
BROWNLEE, W. H., *John The Baptist in the new light of ancient scrolls,* in *The Scrolls and the New Testament,* ed. by K. STENDAHL (New York 1957).
BRUN, Lyder, *Zur Kompositionstechnik des Lukasevangeliums,* in *SO* 9 (1930) 38-50.
BRUNNER, Emil, *Der Mittler* (Zürich 1927).
—, *Dogmatik* II (Zürich 1960²).
BRUNNER, Hellmut, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos* = ÄA 10 (Wiesbaden 1964).
BRUNNER-TRAUT, Emma, *Die Geburtsgeschichte der Evv. im Lichte ägyptologischer Forschungen,* in *ZRGG* 12 (1960) 97-111.
—, *Pharao und Jesus als Söhne Gottes,* in *Antaios* 2/3 (1960) 266-284.
BUDDE, Karl, *Noch einmal: Dank an Karl Thieme und noch einmal: die Jungfrauengeburt,* in *ThBl* 12 (1933) 36-38.
BÜCHSEL*, Friedrich, *Das Evangelium nach Johannes* = NTD 4 (Göttingen 1922).
—, *Der Geist Gottes im Neuen Testament* (Gütersloh 1926).
—, Γεννάω, in ThWNT I 663-664. 667-671.
BULTMANN, Rudolf, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition* = FRLANT 29, 6. Aufl., (Göttingen 1964). *Ergänzungsheft,* 2. Aufl. (Göttingen 1962).
—, Rec. a H. Leisegang, *Pneuma Hagion* (Leipzig 1922), in *ThLZ* 47 (1922) 425-427.
—, Rec. a E. Norden, *Die Geburt des Kindes* (Leipzig 1924), in *ThLZ* 49 (1924) 319-323.
—, *Das Evangelium des Johannes* = KEK 2, 10. Aufl., (Göttingen 1968). *Ergänzungsheft* (Göttingen 1968).
—, *Theology of the New Testament* I-II (London 1952; vol. II 1955).
BUNDY, Walter Ernest, *Jesus and the first three Gospels. An Introduction to the Synoptic Tradition* (Cambridge, Mass. 1955).

Burger, Christian, *Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* = FRLANT 98 (Göttingen 1970).
Burkitt, F. Crawford, *Evangelion da-Mepharreshe. The Curetonian Version of the Four Gospels* I-II (Cambridge 1904).
—, *Who spoke the Magnificat?,* in *JThS* 7 (1905/6) 220-227.
—, *The Gospel History and its Transmission* (Edinburgh 1907²).
—, *The use of Mark in the Gospel according to Luke,* in *Beg.* II 106-120.
Burney, F. C., *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford 1922).
Burton, Ernest de Witt, *A critical and exegetical Commentary on the epistle to the Galatians* (Edinburgh 1921).
Cadbury, Henry J., *The style and literary method of Luke* = HThS 6 (Cambridge 1920).
—, *Commentary on the preface of Luke,* in *Beg.* II 489-510.
—, *Lexical notes on Luke-Acts* II: *Recent arguments for medical language,* in *JBL* 45 (1926) 190-207.
—, *The Making of Luke-Acts* (London 1927).
—, *« We » and « I » passages in Luke-Acts,* in *NTS* 3 (1956/57) 128-132.
Campenhausen, Hans Frhr. v., *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche,* in *KuD* 8 (1962) 1-26.
—, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* = SHAW.PH 3. Abh. (Heidelberg 1962).
Carpenter, H. J., *The birth from Holy Spirit and the Virgin in the old Roman Creed,* in *JThS* 40 (1939) 31-36.
Cave, C. H., *St. Matthew's infancy narrative,* in *NTS* 9 (1962/63) 382-390.
Clarke, W. K. L., *The use of the Septuagint in Acts,* in *Beg.* II 66-105.
Clemen, Carl, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen,* 2. Aufl., (Giessen 1924).
Conrady, Ludwig, *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus'. Ein wissenschaftlicher Versuch* (Göttingen 1900).
Conybeare, F. C., *Ein Zeugnis Ephräms über das Fehlen von C. 1 und 2 im Texte des Lukas,* in *ZNW* 3 (1902) 192-197.
Conzelmann, Hans, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* = BHTh 17, 4. Aufl., (Tübingen 1962).
—, *Jesus Christus,* in RGG³ III 619-653.
—, *Die Apostelgeschichte* = HNT 7 (Tübingen 1963).
—, *Théologie du Nouveau Testament* (Paris/Genève 1969).
Corssen, Peter, *Blass: Evangelium secundum Lucam - Philology of the Gospels,* in *GGA* 161 (1899) 305-327.
Creed, John Martin, *The Gospel according to St. Luke* (London 1957).
Cremer, Hermann, *Zum Kampf um das Apostolicum* (Berlin 1893²).
Cullmann, Oscar, *Kindheitsevangelien,* in *NTApo* I, 3. Aufl., (Tübingen 1959) 272-276.
—, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1958²).
—, *Die Tauflehre des Neuen Testamentes. Erwachsenen- und Kindertaufe* (Zürich 1958).

CURTISS, S.J., *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients* (Leipzig 1903).
DALMAN, Gustaf, *Orte und Wege Jesu* (Gütersloh 1919).
DAUBE, David, *Evangelisten und Rabbinen,* in *ZNW* 48 (1957) 119-126.
—, *Two notes on the Passover Haggadah,* in *JThS* 50 (1949) 53-55.
—, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London 1956).
—, *The earliest Structure of the Gospel,* in *NTS* 5 (1958/59) 174-187.
DAVIES, W. D., *The setting of the sermon on the mount* (Cambridge 1963) 1966[2].
DAVIS, Charles Thomas, *Tradition and Redaction in Matthew 1,18-2,23,* in *JBL* 90 (1971) 404-421.
DELIUS, Walter, *Geschichte der Marienverehrung* (München 1963).
DELLING, Gerhard, Παρθένος, in ThWNT V 824-835.
DIBELIUS, Martin, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* = FRLANT 15 (Göttingen 1911).
—, *Die Formgeschichte des Evangeliums,* 5. Aufl., (Tübingen 1966).
—, *Zur Formgeschichte der Evangelien,* in *ThR* NF 1 (1929) 185-216.
—, *Zur Formgeschichte des Neuen Testaments* (*ausserhalb der Evangelien*), in *ThR* NF 3 (1931) 207-242.
—, *Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lk-Ev.* = SHAW.PH 22 (Heidelberg 1932); também em, *Botschaft und Geschichte* 1 (Tübingen 1953) 1-78.
—, Rec. a J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* (New York/London 1930), in *DLZ* 53 (1932) 147-150.
—, Rec. a K. Bornhäuser, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu* (Gütersloh 1930), in *DLZ* 54 (1933) 97-102.
—, Rec. a G. Erdmann, *Die Vorgeschichten des Lk- und Mt-Ev's und Vergil's 4. Ekloge* (Göttingen 1932), in *DLZ* 54 (1933) 1105-1110.
—, *Jesus* = SG 1130 (Berlin 1947[2]).
—, *Die Botschaft von Jesus* (München/Hamburg 1967).
DIGNATH, W., *Weihnachtstexte im Unterricht* (Gütersloh 1965).
DOBSCHÜTZ, Ernst von, *Matthäus als Rabbi und Katechet,* in *ZNW* 27 (1928) 338-348.
—, *Das Apostolikum in biblisch-theologischer Beleuchtung* (Giessen 1932).
DORNSEIFF, Franz, *Lukas, der Schriftsteller,* in *ZNW* 35 (1936) 129-134.
EDWARDS*, Douglas, *The Virgin Birth in History and Faith* (London 1943).
ELERT*, Werner, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik,* 5. Aufl., (Hamburg 1960).
ELLICOTT, C. J., *St Paul's epistle to the Galatians,* 5. ed., (London 1889).
ENSLIN, Morton S., *The Christian Stories of the Nativity,* in *JBL* 59 (1940) 317-338.
ERDMANN, Gottfried, *Die Vorgeschichten des Lk- und Mt-Ev's und Vergils 4. Ekloge* = *FRLANT* 48 (Göttingen 1932).
ESSINGER, H., *Die Weihnachtsgeschichte als Ausdruck frühchristliche Bekenntnisse,* in *EvErz* 21 (1969) 473-482.
FEHRLE, Eugen, *Die Kultische Keuschheit im Altertum* = RVV 6 (Giessen 1910).

FITZMYER**, J. A., *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament,* in *TS* 34 (1973) 541-575.
—, *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament,* in *NTS* 20 (1974) 382-407.
FLENDER, Helmut, *Heil und Geschichte des Lukas* = BEvTh 41 (München 1965).
FLUSSER, David, *Melchizedek and the Son of Man,* in *CNFI* 17/1 (1966) 23-29.
—, *The Son of Man,* in *The Crucible of Christianity* [ed. by E. TOYNBEE] (London 1969) 215-234.
FRANCKH, Rudolf, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi im Lichte der altorientalischen Weltanschauung,* in *Philotesia* für P. Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht (Berlin 1907) 201-222.
FRIDRICHSEN, Anton, *Randbemerkungen zur Kindheitsgeschichte bei Lukas,* in *SO* 6 (1928) 33-38.
—, Rec. a G. Erdmann, *Die Vorgeschichten des Lk- und Mt-Ev's und Vergils 4. Ekloge* (Göttingen 1932), in *ThLZ* 60 (1935) 398-401.
FRIEDRICH, Gerhard, *Schwierigkeiten mit dem Apostolikum: « Sohn Gottes, empfangen vom Heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria »,* in *Veraltetes Glaubensbekenntnis?* (Regensburg 1968) 65-96.
FRÖR, Kurt, *Wege zur Schriftauslegung. Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt,* 3. Aufl., (Düsseldorf 1967).
FULLER, Reginald H., *The Virgin Birth. Historical Fact or Kerygmatic Truth?* in *BR* 1 (1956) 1-8.
—, *The Virgin Birth* (Rec. a Th. D. Boslooper, *The Virgin Birth* [Philadelphia 1962]), in *JR* 43 (1963) 254-255.
—, *The Foundations of the New Testament Christology* (London 1965).
—, Rec. a R. E BROWN, *The Birth of the Messiah,* in *CBQ* 40 (1978) 116-120.
GÄRTNER, B. E., *Markus Evangelium* (Stockholm 1967).
GALOT**, Jean, *Etre né de Dieu (Jn 1,13)* = AnBib 37 (Rome 1969).
—, *La conception virginal du Christ,* in *Gr.* 49 (1968) 637-666.
—, *« Nato dalla Vergine Maria »,* in *CivCatt* 120/2 (1969) 134-144.
GELDENHUYS*, Norval, *Commentary on the Gospel of Luke* (London 1950).
GESE, Harmut, *Natus ex Virgine,* in *Probleme biblischer Theologie,* Festschrift z. 70. Geburtstag von G. v. Rad (München 1971) 73-89.
GEWIESS**, J., *Die Marienfrage, Lk 1,34,* in *BZ* 5 (1961) 221-254.
GOGUEL, Maurice, *Jean-Baptiste* (Paris 1928).
GOLDAMMER, K., *Jungfrauengeburt,* in RGG³ 1068.
GORE*, Charles, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation* (London 1895).
GOULDER, M. D. - SANDERSON, M. L., *St. Luke's Genesis,* in *JThS* NS 8 (1957) 12-30.
GOULDER, M. D., Rec. a R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc I-II* (Paris 1957), in *JThS* NS 9 (1958) 358-360.
GRÄSSER, E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Berlin 1956).
GRANT, Frederick C., *Where Form Criticism and Textual Criticism overlap,* in *JBL* 59 (1940) 11-21.

—, *The Gospel according to St Mark* = IntB 7 (New York 1951).

GRELOT**, Pierre, *La naissance d'Isaac et celle de Jésus. Sur une interprétation « Mythologique » de la conception virginale,* in *NRTh* 94 (1972) 462-487; 561-585 .

GRESSMANN, Hugo, *Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht,* in *RG* 8 (1914) 75-109.

—, *Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht* (Göttingen 1914).

—, *Götterkind und Menschensohn,* in *DLZ* 47 (1926) 1918-1928.

—, *Der Messias* = FRLANT 43 (Göttingen 1929).

GRÜTZMACHER*, Richard H., *Die Jungfrauengeburt* = ZSFG 2/5 (Berlin 1906).

GRUNDMANN, Walter, *Die Geschichte Jesu Christi* (Berlin 1961^3).

—, *Das Evangelium nach Matthäus* = ThHK 1 (Berlin 1968).

—, *Das Evangelium nach Markus* = ThHK 2 (Berlin 1965^3).

—, *Das Evangelium nach Lukas* = ThHK 3 (Berlin 1964^3).

GRYGLEWICZ, Feliks, *Die Herkunft der Hymnen des Kindheitsevangeliums des Lukas,* in *NTS* 21 (1974/75) 265-273.

GUNKEL, Hermann, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* = FRLANT 1, 2. Aufl., (Göttingen 1910).

—, Rec. a Fr. X. Steinmetzer, *Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi* (Münster 1910), in *ThLZ* 36 (1911) 358-360.

—, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas,* in Festgabe für A. v. Harnack (Tübingen 1921) 43-60.

GUNDRY, R. H., *The Use of the Old Testament in St. Mt.* (Leiden 1967).

GUTBROD, Karl, *Die « Weihnachtsgeschichten » des Neuen Testamentes* (Stuttgart 1971).

GUTHKNECHT, Gottfried, *Das Motiv der Jungfrauengeburt in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Greifswald 1953) [Theol. Diss. vom. 6. Juli 1953, maschinenschrift. Kopie der Universitätsbibliotek, Greifswald].

GUY, Harold A., *The Virgin Birth in St. Luke,* in *ET* 68 (1956/57) 157-158.

—, *The origin of the Virgin Birth tradition,* in *ET* 79 (1968) 183 [pequena nota].

HAECKEL, Ernst, *Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie* (Bonn 1903).

HÄCKER, Johannes, *Die Jungfrauen-Geburt und das Neue Testament,* in *ZWTh* 49 (1906) 18-61.

HAENCHEN, D. Ernst, *Die Apostelgeschichte* = KEK 3, 6. Aufl., (Göttingen 1968).

—, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen,* 2. Aufl., (Berlin 1968).

—, *Das « Wir » in der Apostelgeschichte und das Itinerar,* in *ZThK* 58 (1961) 329-366.

HAHN, Ferdinand, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* = FRLANT 83, 3. Aufl., (Göttingen 1966).

HARNACK, Adolf v., Rec. a H. Usener, *Das Weihnachtsfest* (Bonn 1889), in *ThLZ* 8 (1889) 199-212.

—, *In Sachen Apostolicums,* in *ChW* 6 (1892) 768-770.

—, *Das apostolische Glaubensbekenntnis,* 19. Aufl., (Berlin 1892).
—, *Das Magnificat der Elisabeth (Lc. 1,46-53) nebst einigen Bemerkungen zu Luc. I und II,* in SPAW.PH 27 (1900) 538-556.
—, *Zu Luc. 1,34.35,* in *ZNW* 2 (1901) 53-57.
—, *Beiträge zur Einleitung in das NT* I. *Lukas der Arzt. Der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte* (Leipzig 1906).
—, *Beiträge zur Einleitung in das NT* IV. *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien* (Leipzig 1911).
—, *Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes,* in SPAW.PH 37 (1915) 534-573.
—, *Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche* = TU 45 (Leipzig 1921).
HAUCK, Friedrich, *Das Evangelium des Markus* = ThHK 2 (Leipzig 1931).
—, *Das Evangelium des Lukas* = ThHK 3 (Leipzig 1934).
HAUSRATH, Adolf, *D. Fr. Strauss und die Theologie seiner Zeit* I-II (Heidelberg 1876/78).
HEDINGER, Ulrich, *Christus und die Götter Griechenlands,* in *EvTh* 30 (1970) 97-110.
HEGEL, Georg Wilh. Fr., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I-II = Theorie Werkausgabe. Werke in zwanzig Bänden 16 und 17 (Frankfurt a. M. 1969); [hrsg. v. E. MOLDENHAUER - K. M. MICHEL, auf der Grundlage der Werke von 1832-45].
HEHN**, Johannes, Ἐπισκιάζειν *Lk 1,35,* in *BZ* 14 (1916/17) 147-152.
HERING, A., *Die dogmatische Bedeutung und der religiöse Wert der übernatürlichen Geburt Christi,* in *ZThK* 5 (1895) 58-91.
HILGENFELD, Adolf, *Die Einführung des kanonischen Matthäus-Evangeliums in Rom,* in *ZWTh* 38 (1895) 447-451.
—, *Noch einmal die Essäer,* in *ZWTh* 43 (1900) 180-211.
—, *Friedrich Loofs gegen Ernst Haeckel,* in *ZWTh* 43 (1900) 258-279.
—, *Das Vorwort des dritten Evangeliums (Lc. 1,1-4),* in *ZWTh* 44 (1901) 1-10.
—, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu Lk 1,5-2,52,* in *ZWTh* 44 (1901) 177-235.
—, *Die Geburt Jesu aus der Jungfrau in dem Lk-Ev.,* in *ZWTh* 44 (1901) 313-317.
—, *Zu Lukas 3,2,* in *ZWTh* 44 (1901) 466-468.
HILLMANN, Johannes, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas. Kritisch untersucht,* in *JPTh* 17 (1891) 192-261.
HIRSCH, Emmanuel, *Frühgeschichte des Evangeliums* II. *Die Vorlagen des Lk. und das Sondergut des Mt.* (Tübingen 1941).
—, *Hauptfragen christlicher Religionsphilosophie* (Berlin 1963).
HIRSCH, Selma, *Die Vorstellung von einem weiblichen* πνεῦμα ἅγιον *im Neuen Testament und in der ältesten christlichen Literatur. Ein Beitrag zur Lehre vom heiligen Geist* (Berlin 1926).
HOBEN*, T. Allan, *The Virgin Birth,* in *AJT* 6 (1902) 473-506.
—, *The Virgin Birth,* in HSLNT II/1 (Chicago 1903) 1-87.

Hoffmann, G., *Apostolikum,* in RGG³ I 513-516.

Holl, Karl, *Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses,* in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II (Tübingen 1928) 115-122.

—, *Der Ursprung des Epiphaniefestes,* in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II (Tübingen 1928) 144-146.

Holtzmann, Hein. Julius, *Die Synoptiker* = HC I/1, 3. Aufl., (Tübingen 1901).

—, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* I, 1. Aufl., (Freiburg/Leipzig 1897); 2. Aufl., hrsg. v. D. A. Jülicher-W. Bauer (Tübingen 1911).

—, *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes* = HC 4, 3. Aufl., (Tübingen 1908).

—, Rec. a L. Conrady, *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus'* (Göttingen 1900), in *ThLZ* 26 (1901) 135-137.

Homanner*, *Die jungfräuliche Geburt Christi im NT,* in *MVA* 11 (1913) 343-349. 381-388.

Hoskyns, Edwyn Clement, *The Fourth Gospel* (London 1947²).

Humbert, P., *Der biblische Verkündigungstil und seine vermutliche Herkunft,* in *AfO* 10 (1935) 77-80.

Hunter, A. M., *The Work and Words of Jesus* (London 1950).

Jeanmaire, Henri, *Le messianisme de Virgile* (Paris 1930).

Jentsch, W. - H. Jetter - M. Kiessig - H. Reller, *Evangelischer Erwachsenenkatechismus* (Gütersloh 1975).

Jeremias, Joachim, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte,* 3. Aufl., (Göttingen 1969).

—, *Neutestamentliche Theologie* I. *Die Verkündigung Jesu,* (Gütersloh 1971).

Johnson, Marshall D., *The Purpose of the biblical genealogies with special reference to the setting of the genealogies of Jesus* = MSSNTS 8 (Cambridge 1969).

Johnson, S. E., *The Gospel according to St. Mark* (London 1960).

Johnson*, Jr., S. Lewis, *The Genesis of Jesus,* in *BS* 122 (1965) 331-342.

Jülicher, Adolf, *Einleitung in das Neue Testament* = GThW 3/1, 5. und 6. Aufl. (Tübingen 1906).

Käsemann, Ernst, *Das Problem des historischen Jesus,* in *ZThK* 51 (1954) 125-153.

Kant, Emmanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* = Kant's sämmtliche Werke 6, hrsg. v. der königlich preussischen Akad. der Wiss. (Berlin 1914).

Kattenbusch, Ferdinand, *Aus der Geschichte des Apostolikums,* in *ChW* 6 (1892) 949-954. 977-984. 998-1002. 1022ff.

—, *Das Apostolische Symbol. Seine Entstehung. Sein geschichtlicher Sinn. Seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte* II. *Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols* (Leipzig 1900).

—, *Die Geburtsgeschichte Jesu als Haggada der Urchristologie,* [rec. a J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ,* New York 1930], in *ThStKr* 102 (1930) 454-474.

KILIAN**, Rudolf, *Die Geburt des Immanuel aus der Jungfrau, Jes. 7,14,* in *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Stuttgart 1970) 9-35.

KILPATRICK, G. D., *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* (Oxford 1946).

KITTEL, Gerhard, *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament* = BWAT 32 (Stuttgart 1924).

—, Θάμαρ, in ThWNT III 1-3.

KLEIN, Günter, *Lukas 1,1-4 als theologisches Programm,* in *Zeit und Geschichte,* Dankesgabe an R. Bultmann z. 80. Geb. (Tübingen 1964) 193-216.

KLEINKNECHT, H., πνεῦμα, in ThWNT VI 333-357.

KLOSTERMANN, Erich, *Das Matthäusevangelium* = HNT 4, 3. Aufl., (Tübingen 1938).

—, *Das Markusevangelium* = HNT 3 (Tübingen 1950[4]).

—, *Das Lukasevangelium* = HNT 5 (Tübingen 1929[2]).

KNOCH**, Otto, *Die Botschaft des Matthäusevangeliums über Empfängnis und Geburt Jesu vor dem Hintergrund der Christusverkündigung des NT,* in *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Stuttgart 1970) 37-59.

KNOX, Wilfred L., *Some Hellenistic elements in primitive Christianity* (London 1944).

—, *The sources of the synoptic Gospels* II. *St Luke and St Matthew* (Cambridge 1957).

KÖBERLE*, A., *Natus ex Maria Virgine,* in *EHK* 23 (1942) 141-155.

KÖHLER, Karl, *Die Amtsentsetzung des Pfarrers Schrempf vom kirchenrechtlichen aus betrachtet von Karl Köhler,* in *ChW* 6 (1892) 868-875.

KÖHLER, Ludwig, *Zu den kanonischen Geburts- und Jugendgeschichten Jesu,* in *SThZ* 19 (1902) 215-227.

KÖSTER**, H. M., *Die Jungfrauengeburt als theologisches Problem seit David Friedrich Strauss,* in MSt 4 (Essen 1969) 35-88.

KRAFFT, Eva, *Die Vorgeschichten des Lukas. Eine Frage nach ihrer sachgemässen Interpretation,* in *Zeit und Geschichte,* Dankesgabe an R. Bultmann z. 80. Geb. (Tübingen 1964) 217-223.

KREYHER*, Johannes, *Die jungfräuliche Geburt des Herrn* (Gütersloh 1904).

KRÜGER, Gustav, *Ist der Satz « Geboren aus Maria der Jungfrau » ein Glaubenssatz?* in *ChW* 44 (1930) 220-222.

—, *Ist die Herkunft Christi für den christlichen Glauben belanglos?* in *ChW* 44 (1930) 393-394.

—, *Noch einmal: Die Jungfrauengeburt,* in *ThBl* 11 (1932) 356s.

KÜMMEL, Werner Georg, Rec. a *Judentum, Urchristentum, Kirche* = BZNW 26, Festschrift für J. Jeremias, in *ThR* 27 (1961) 184-186.

—, *Einleitung in das Neue Testament* [P. FEINE - J. BEHM - W. G. KÜMMEL], 12., völlig neu bearb. Aufl. von W. G. Kümmel (Heidelberg 1963).

—, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus. Paulus. Johannes* = GNT 3 (Göttingen 1969).

—, *Luc en accusation dans la théologie contemporaine,* in *EThL* 46 (1970) 265-281; também, in *L'Evangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques* = BEThL 32 [Mémorial Lucien Cerfaux] (Gembloux 1973) 93-

109; trad. alemã: *Lukas in der Anklage der heutigen Theologie,* in *ZNW* 63 (1972) 149-165 e in *Das Lukas-Evangelium* = WdF 280 (Darmstadt 1974) 416-436.

—, *« Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes » - Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschriften,* in *Verborum Veritas,* Festschrift für G. Stählin z. 70. Geb. (Wuppertal 1970) 89-102; também in *Das Lukas-Evangelium* = WdF 280 (Darmstadt 1974) 398-415.

KÜNG**, Hans, *Essere Cristiani* (Mondadori Ed. 1976).

KUHN, G., *Die Geschlechtsregister Jesu bei Lukas und Matthäus nach ihrer Herkunft untersucht,* in *ZNW* 22 (1923) 206-228.

LAURENTIN**, René, *Traces d'allusions étymologiques en Lc. 1-2,* in *Bib.* 37 (1956) 435-456; 38 (1958) 1-23.

—, *Structure et Théologie de Luc I-II* (Paris 1964⁴).

—, *Sens et historicité de la conception virginale,* in *Studia Mediaevalia et Mariologica* (Roma 1971) 515-542.

—, *Bulletin sur la Vierge Marie,* in *RSPhTh* 54 (1970) 269-328.

—, *Bulletin sur la Vierge Marie,* in *RSPhTh* 56 (1972) 433-491.

LEANEY, A. R. C., *A Commentary on the Gospel according to St Luke* (London 1958).

—, *The birth narratives in St Luke and St Matthew,* in *NTS* 8 (1961/62) 158-166.

LEENHARDT, Franz-J., *L'épitre de saint Paul aux Romains* = CNT(N) 6 (Neuchâtel/Paris 1957).

LEISEGANG, Hans, *Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistesbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik* — VFVRG 4 (Leipzig 1922).

LIETZMANN, Hans, *Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses,* in Festgabe für A. v. Harnack zum 70. Geb. (Tübingen 1921) 226-242.

LIGHTFOOT, J. B., *Saint Paul's epistle to the Galatians,* 11. ed., (London 1892).

—, *St. John's Gospel. A Commentary,* ed. by C. F. Evans (Oxford 1956).

LINNEMANN, Eta, *Jesus und der Täufer,* in Festschrift für E. Fuchs (Tübingen 1973) 219-236.

LOBSTEIN, Paul, *Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi. Christologische Studie,* 2. Aufl., (Freiburg 1896).

LÖSCH**, Stephan, *Deitas Jesu und antike Apotheose. Ein Beitrag zur Exegese und Religionsgeschichte* (Rottenburg 1933).

LOHMEYER, Ernst, *Das Urchristentum* I. *Johannes der Täufer* (Göttingen 1932).

—, *Das Evangelium des Matthäus* = KEK, Sonderband 1 (Göttingen 1956).

—, *Das Evangelium des Markus* = KEK 1/2¹⁵ (Göttingen 1959).

LÜDECKE*, Hugo, *Das apostolische Glaubensbekenntnis und Prof. Dr. Adolf Harnack. Eine Verteidigungsschrift des ersten gegen den letztern* (Köslin 1892).

MACHEN*, J. Gresham, *The New Testament account of the birth of Jesus,* in *PTR* 3 (1905) 641-670 and 4 (1906) 37-81.

—, *The hymns of the first chapter of Luke,* in *PTR* 10 (1912) 1-38.

—, *The origin of the first two chapters of Luke,* in *PTR* 10 (1912) 212-277.

—, *The Virgin Birth in the second Century,* in *PTR* 10 (1912) 529-580.

—, *The integrity of the Lucan narrative of the annunciation,* in *PTR* 25 (1927) 529-586.

—, *The Virgin Birth of Christ* (New York/London 1930); reprinted by Baker Book House Co. (1967).

MACNEILL, H. L., *The Sitz im Leben of Luke 1,5 to 2,20,* in *JBL* 65 (1946) 123-130.

MALET, André, *Les Évangiles de Noël: Mythe ou réalité* = Alethina 1 (Paris 1970).

MARSHALL, I. H., *Luke: Historian and Theologian* (Exeter Devon 1970).

MARXSEN, Willi, *Jungfrauengeburt,* in RGG³ III 1068-1069.

—, *Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme,* 3. Aufl., (Gütersloh 1964).

MASCALL, E. L., *The conception of Christ: Unanswered Questions,* in *NBl* 54 (1973) 328-331.

MAYOR, J. B., *The Helvidian versus the Epiphanian hypothesis,* in *Exp.* S 7 6 (1908) 16-41.

McNEILLE, A. H., *The Gospel according to St. Matthew* (London 1915).

MEINHOLD, Peter, *Christologie und Jungfrauengeburt bei Ignatius von Ant.,* in *Studia Mediaevalia et Mariologica* [P. Carolo Balić OFM 70. explenti annum dicata], (Roma 1971) 466-495.

MERX, Adalbert, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*

II/1. *Das Evangelium des Matthäus nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift* (Berlin 1902).

II/2,1. *Die Evangelien des Markus und Lukas nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift* (Berlin 1905).

MEYER, A., *Die Entstehung des Markusevangeliums,* in Festgabe für A. Jülicher (Tübingen 1927) 35-60.

MEYER, Eduard, *Ursprung und Anfänge des Christentums* I. *Die Evangelien* (Stuttgart/Berlin 1921).

MICHAELIS, Wilhelm, Rec. a H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala 1945), in *SyBU* 11 (1948) 5-25.

MICHEL, Otto - BETZ, Otto, *Von Gott gezeugt,* in *Judentum, Urchristentum, Kirche* = BZNW 26, Festschrift für J. Jeremias, 2. Aufl., (Berlin 1964) 3-23.

—, *Nocheinmal: « Von Gott gezeugt »,* in *NTS* 9 (1962/63) 129f.

MIEGGE, Giovanni, *Die Jungfrau Maria. Studie zur Geschichte der Marienlehre* = KiKonf 2 (Göttingen 1962).

MIGUENS, Manuel, *The Virgin Birth. An Evaluation of Scriptural Evidence* (Westminster [Usa] 1975).

MINEAR, Paul S., *The Interpreter and the birth narratives,* in *SyBU* 13 (1950) 3-22.

—, *The Interpreter and the nativity stories,* in *ThTo* 7 (1950) 358-375.

—, *A note on Luke 22,36,* in *NT* 7 (1964) 128-134.

—, *Luke's use of the birth stories,* in *Studies in Luke-Acts,* Essays presented in honor of Paul Schubert (Nashville/New York 1966) 111-130.

MOODY SMITH, D., *An Exposition of Luke 1:26-38,* in *Interp.* 29 (1975)
MORENZ, Siegfried, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann, übersetzt, erläutert und untersucht* = TU 56 (Leipzig/Berlin 1951).
—, *Die Geburt des ägyptischen Gottkönigs,* in *FuF* 40 (1966) 366-371.
MORET, A., *Du caractère religieux de la royautée pharaonique,* in *AMG* 15 (1902) 39-73.
MORGENTHALER, Robert, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis. Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas* I-II (Zürich 1949).
—, *Statistische Beobachtungen am Wortschatz des Neuen Testaments,* in *ThZ* 11 (1955) 97-114.
—, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Frankfurt a. M./Zürich 1958).
MULERT, Hermann, *Apostolikumstreit,* in RGG[2] I 149-152.
MUÑOZ IGLESIAS**, S., *El evangelio de la infancia en san Lucas y las infancias de los héroes bíblicos,* in *EstB* 16 (1957) 359-363.
MUßNER**, F., *Der Galaterbrief* = HThK IX (Freiburg 1977[3]).
NEIRYNCK**, F., *La matière marcienne dans l'évangile de Luc.,* in *L'Evangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques* = BEThL 32; Mémorial Lucien Cerfaux (Gembloux 1973) 157-201.
NELLESSEN**, E., *Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium* (Stuttgart 1969).
NINEHAM, D. E., *The Genealogy in St. Matthew's Gospel and its significance for the study of the Gospels,* in *BJRL* 58 (1976) 421-444.
NORDEN, Eduard, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee,* 4. Aufl., (Darmstadt 1969).
OEPKE, Albrecht, *Der Brief des Paulus an die Galater* = ThHK 9 (Leipzig 1937).
OLIVER, H. H., *The Lucan birth stories and the purpose of Luke-Acts,* in *NTS* 10 (1963/64) 202-226.
PANNENBERG, Wolfahrt, *Grundzüge der Christologie,* 3. Aufl., Gütersloh 1969.
—, *Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart* = Siebenstern 165 (Hamburg 1972).
PAULUS, Hein. Eberh. Gottlob, *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über das Neue Testament* I, 2. Aufl., (Heidelberg 1804).
—, *Das Leben Jesu, als Grundlage einer Geschichte des Urchristentums* I-II (Heidelberg 1828).
PERROT**, Ch., *Les récits d'enfance dans la Haggada antérieure au II[e] siècle de notre ère,* in *RevSR* 55 (1967) 481-518.
PESCH**, R., *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im MtEv. Redaktionsgeschichtliche und exegetische Beobachtungen,* in *BZ* 10 (1966) 220-245; 11 (1967) 79-95.
—, *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog* (*Mt 1-2*). *Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate,* in *Bib.* 48 (1967) 395-420.
—, *Das Markusevangelium I* = HThK II/1 (Freiburg 1977[2]).
PETERSEN, E., *Die wunderbare Geburt des Heilandes* = RV I/III, 17 (Tübingen 1909).
PFISTER, Friedrich, *Herakles und Christus,* in *ARW* 34 (1937) 42-60.

PFLEIDERER, Otto, *Das Urchristentum* I (Berlin 1902[2]).
—, *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Berlin 1903).
—, *Die Entstehung des Christentums* (München 1905).
—, *Über das Verhältnis der Religionsphilosophie zu anderen Wissenschaften* (Berlin 1906).
—, *Die Entwicklung des Christentums* (München 1907).
PIPER*, Otto A., *The Virgin Birth. The meaning of the Gospel accounts,* in *Interp.* 18 (1964) 131-148.
PITTENGER, W. Norman, *The Word Incarnate. A study of the doctrine of the person of Christ* (1959).
PLUMMER, Alfred, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 2. ed., (Edinburgh 1922).
PRENTER, Regin, *Dogmatik* (Göttingen 1960).
PRESTIGE, L., *The Virgin Birth of our Lord* (London 1918).
RADERMACHER, Ludwig, *Zur Charakteristik neutestamentlicher Erzählungen,* in *ARW* 28 (1930) 31-41.
RÄISÄNEN, Heikki, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament* = AASF B 158 (Helsinki 1969).
RAMSAY, Franklin Pierce, *The Virgin Birth. A study of the argument for and against* (New York/London 1926).
RAMSAY, W. M., *Luke's narrative of the birth of Christ,* in *Exp.* S 8, 4 (1912) 385-407. 481-507.
RANK, Otto, *Der Mythus von der Geburt des Helden. Versuch einer psychol. Mythendeutung* = Schriften zur angewandten Seelenkunde, hrsg. v. Freud 5 (Leipzig/Wien 1909).
RASCO**, Emilio, *Hans Conzelmann y la 'Historia Salutis'. A proposito de 'Die Mitte der Zeit' y 'Die Apostelgeschichte',* in *Gr.* 46 (1965) 286-319.
—, *Matthew I-II: Structure, Meaning, Reality,* in StEv IV = TU 102 (Berlin 1968) 214-230.
—, *Jesús y el Espíritu, Iglesia y 'Historia'. Elementos para una lectura de Lucas,* in *Gr.* 56 (1975) 321-368.
RATZINGER**, Joseph, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* (München 1968).
REITZENSTEIN, R., *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* (Strassburg 1901).
—, *Hellenistische Wundererzählungen* (Leipzig 1906).
RENGSTORF*, Karl Hein., *Das Evangelium nach Lukas* = NTD 3, 4. Aufl. (Göttingen 1949).
—, *Die Weihnachtserzählung des Evangelisten Lucas,* in *Stat Crux dum volvitur orbis,* Festschrift für H. Lilje (Berlin 1959).
RESCH*, Alfred, *Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus unter Herbeiziehung der ausserkanonischen Paralleltexte quellenkritisch untersucht* = TU 10/5 (Leipzig 1897).
—, *Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien IV* = TU 10/3 (Leipzig 1896).
RESE, Martin, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* = StNT 1 (Gütersloh 1969).

RESENHÖFFT, W., Die *Apostelgeschichte im Wortlaut ihrer beiden Urquellen. Rekonstruktion des Büchleins von der Geburt Johannes des Täufers Lk 1-2* = EHS.T 39 (Bern 1974).
RHEES, Rush, *The supernatural birth of Jesus* II. *Is it essential to Christianity?* in *AJT* 10 (1906) 18-20.
RHYS, Joselyn, *Shaken creeds* I. *The Virgin Birth Doctrine. A study of its origin* (London 1922).
RIENECKER, Fritz, *Das Evangelium des Matthäus erklärt,* 5. Aufl. (Wuppertal 1969).
RIGGENBACH*, Eduard, *Bemerkungen zum Text von Matthäus* 1, in *SThZ* 31 (1914) 241-249.
ROBINSON, J. M., *The problem of history in Mark* (London 1957).
ROSINSON*, William Childs, *A re-study of the Virgin Birth of Christ. God's Son was born of a woman. Mary Son prayed « Abba Father »*, in *EvQ* 37 (1965) 198-211.
—, *The Virgin Birth. A broader base,* in *ChrTo* 17 (1972) 238-240.
ROBINSON Jr.*, William C., *The Center of Time,* in *Interp.* 16 (1962) 193-196.
—, *Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium. Ein Gespräch mit Hans Conzelmann* = ThF 36 (Hamburg 1964).
ROHRBACH, Paul, *« Geboren von der Jungfrau ». Das Zeugnis des Neuen Testaments gegen die Lehre von der übernatürlichen Geburt Jesu Christi,* 4. Aufl., (Berlin 1898).
ROOVER**, Emile de, *La Maternité Virginale de Marie dans l'interprétation de Gal. 4,4,* in *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus II* = AnBib 17.18 II (Roma 1963) 17-37.
RUBINSTEIN, A., *Observations on the Slavonic Book of Henoch,* in *JJS* 13 (1962) 1-21
RUDDICK, C. T., *Birth narratives in Genesis and Luke,* in *NT* 12 (1970) 343-348.
RÜHLE, O., *Jungfrauengeburt,* in RGG² III 569-570.
SAHLIN, Harald, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie* = ASNU 12 (Uppsala 1945).
—, *Jungfru Maria - Dottern Sion,* in *NKT* 8 (1949) 102-124.
SAMAIN**, E., *La notion de « ARXH » dans l'oeuvre lucanienne,* in *L'Evangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques* = BEThL 32, Mémorial Lucien Cerfaux (Gembloux 1973), 299-328.
SANDERS, J. N. - MASTIN, B. A., *A Commentary on the Gospel according to St. John* (London 1968).
SCOBIE, Charles H. H., *John the Baptist* (London 1964).
SEEBERG, Reinhold, *Die Herkunft der Mutter Jesu,* in *Theologische Festschrift* für G. N. Bonwetsch z. 70. Geb. (Leipzig 1918) 13-24.
—, Ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, in Festgabe für A. v. Harnack z. 70. Geb. (Tübingen 1921) 263-281.
—, *Christliche Dogmatik* I-II (Leipzig/Erlangen 1924/25).
SETHE, Kurt, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs* [Auszug aus APAW.PH 4, 1929] (Berlin 1929).

SIEFFERT, Friedrich, *Der Brief an die Galater* = KEK 7, 9. Aufl. (Göttingen 1899).

SOLTAU, Wilhelm, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi* (Leipzig 1902).

SOARES PRABHU**, G. M., *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. An Enquiry into the Tradition History of Mt 1-2* = AnBib 63 (Roma 1976).

SPARKS, H. F. D., *The semitisms of St. Luke's Gospel,* in *JThS* 44 (1943) 129-138.

—, *The semitisms of Acts,* in *JThS* NS 1 (1950) 16-28.

SPIEGELBERG, W., *Amon als Gott der Luft oder des Windes (Pneuma),* in *ZÄS* 49 (1911) 127-128.

—, *Die ägyptische Gottheit der « Gotteskraft »,* in *ZÄS* 57 (1922) 145-148.

SPINETOLI**, O. da, *Introduzione ai Vangeli dell'infanzia* (Brescia 1967).

SPITTA, Friedrich, *Das Magnificat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth,* in *Theologische Abhandlungen,* Festgabe für H. J. Holtzmann (Tübingen/Leipzig 1902) 63-94.

—, *Beiträge zur Erklärung der Synoptiker,* in *ZNW* 5 (1904) 303-326.

—, *Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lc. 1 u. 2,* in *ZNW* 7 (1906) 281-317.

—, *Die Frauen in der Genealogie Jesu bei Matthäus,* in *ZWTh* 54 (1912) 1-8.

SCHILLEBEECKX**, E., *Gesù. La storia di un vivente* (Brescia 1976).

SCHLATTER*, Adolf, *Das christliche Dogma* (Stuttgart 1923²).

—, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart 1963⁶).

—, *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt,* 2. Aufl., (Stuttgart 1960).

—, *Der Evangelist Johannes* (Stuttgart 1960³).

SCHLEIERMACHER, Fr. D. E., *Über die Schriften des Lukas* (Berlin 1817).

—, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* I-II (Berlin 1821/22), [7. Aufl. hrsg. v. M. Redeker, Berlin 1960].

—, *Das Leben Jesu. Vorlesungen an der Univ. zu Berlin im Jh. 1832* [aus Schleiermacher's handschriftlichen Nachlasse und Nachrichten seiner Zuhörer hrsg. v. K. Rutenik] = Fr. Schleiermacher's sämmtliche Werke I/6 (Berlin 1864).

SCHLIER, Heinrich, *Der Brief an die Galater* = KEK 7, 3. Aufl., (Göttingen 1962).

SCHMIDT, Karl Ludwig, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung,* 2. Aufl., (Darmstadt 1969).

—, *Jesus Christus,* in RGG² III 110-151.

—, *Dank an K. Thieme,* in *ThBl* 11 (1932) 355-356.

—, *Die jungfräuliche Geburt Jesu Christi,* in *ThBl* 14 (1935) 289-297.

SCHMIEDEL, P. Wilhelm, *Mary,* in EB(C) III 2954-2969.

—, *Jungfrauengeburt und Taufbefehl nach neuesten Textfunden,* in *PrM* 6 (1902) 85-95.

—, *Die Geburt Jesu nach Matth. 1,16,* in *SThZ* 31 (1914) 69-82.

SCHMITHALS, W., *Die Weihnachtsgeschichte Lukas 2,1-20,* in Festschrift für E. Fuchs (Tübingen 1973) 281-297.

SCHOEPS, H. J., *Theologie und Geschichte des Jundenchristentums* (Tübingen 1949).

SCHOONENBERG**, P. - J. ALONSO**, *La concepción virginal de Jesús. História o leyenda? Un diálogo teológico,* in *EphMar* 21 (1971) 161-216.

SCHUBERT**, Kurt, *Die Jungfrauengeburt im Lichte frühjüdischer Quellen,* in *ThG* 16 (1973) 193-199.

—, *Die Kindheitsgeschichten Jesu im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums,* in *BiLi* 45 (1972) 224-240.

—, *Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums* (Wien 1973).

SCHUBERT, Paul, *The Structure and Significance of Luke 24,* in *Neutestamentliche Studien* für R. Bultmann = BZNW 21 (Berlin 1954) 165-186.

SCHÜTZ, Roland, *Johannes der Täufer* = AThANT 50 (Zürich/Stuttgart 1967).

SCHULZ, Siegfried, *Gottes Vorsehung bei Lukas,* in *ZNW* 54 (1963) 104-116.

—, *Die Stunde der Botschaft* (Hamburg 1967).

—, Ἐπισκιάζω, in ThWNT VII 401-403.

—, *Das Evangelium nach Johannes* = NTD 4 (Göttingen 1972).

SCHWEIZER, Eduard, Πνεῦμα, in ThWNT VI 394-449.

—, Υἱός, in ThWNT VIII 364-395.

STÄHLIN*, Wilhelm, *Maria, die Mutter des Herrn. Ihr biblisches Bild* (Düsseldorf 1951); também in *Symbolon* [z. 75. Geb. v. G. Stählin] (Stuttgart 1958) 222-235.

—, *Maria,* RGG³ IV, 748.

STAMM, Raymond T., *The epistle to the Galatians* = IntB 10 (New York 1953).

STAUFFER, Ethelbert, *Die Theologie des Neuen Testaments* (Stuttgart/Berlin 1941).

—, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi* (Bern/München 1957).

—, *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Bern 1957).

—, *Jesus war ganz anders* (Hamburg 1967).

—, *Jeshu ben Mirjam,* in *Neotestamentica et Semitica* [ed. E. E. ELLIS and M. WILCOX, in honour of M. Black] (Edinburgh 1969) 119-128.

STEGEMANN, Hartmut, « *Die des Uria* ». *Zur Bedeutung der Frauennamen in der Genealogie von Mt 1,1-17,* in *Tradition und Glaube* [Festgabe für K. G. Kuhn], (Göttingen 1971) 246-276.

STEINMANN**, A., *Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte* (Paderborn 1919).

STENDAHL, Krister, *The School of St. Matthew and its use of Old Testament* (Uppsala 1954).

—, *Quis et Unde? An analysis of Mt 1-2,* in *Judentum, Urchristentum, Kirche* = BZNW 26 [Festschrift für J. Jeremias], 2. Aufl., (Berlin 1964).

STRACK, H. L., *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben. Texte, Übersetzung und Erläuterung* (Leipzig 1910).

STRACK, H. L. - BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* I-V, 2. Aufl., (München 1956).

STRATHMANN, Hermann, *Das Evangelium nach Johannes* = NTD 4, 10. Aufl., (Göttingen 1963).

STRAUSS, D. Fr., *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* I-II (Tübingen 1835/36).
—, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (Leipzig 1864).
STRECKER, Georg, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (Göttingen 1962).
STREETER, Brunett Hillman, *The four Gospels. A study of origins,* 11. ed., (London 1964).
TALBERT, Charles H., *An Anti-Gnostic Tendency in Lucan Christology,* in *NTS* 14 (1967/68) 259-271.
TATUM, W. Barnes, *The Epoch of Israel. Luke I-II and the theological plan of Luke-Acts,* in *NTS* 13 (1966/67) 184-195.
TAYLOR, Vincent, *Is the Lucan narrative of the birth of Christ a prophecy?* in *ET* 30 (1919) 377-378.
—, *The historical evidence for the Virgin Birth* (Oxford 1920).
—, *The Gospel according to St. Mark* (London 1955[3]).
—, *The person of Christ in New Testament Teaching* (London 1958).
THIEME, Karl, *Vierzigjahrfeier der Eisenacher Erklärung und die Jungfrauengeburt,* in *ThBl* 11 (1932) 300-310.
THOMAS**, Joseph, *Le mouvement Baptiste en Palestine et Syrie* (*150 av. J.-C. - 300 ap. J.-C.*), (Gembloux 1935).
THOMPSON, J. M., *Miracles in the New Testament* (London 1911).
THOMPSON, P. J., *The infancy Gospels of St. Matthew and St. Luke compared,* in StEv = TU 73 (Berlin 1959) 217-222.
TRILLHAAS, Wolfgang, *Das apostolische Glaubensbekenntnis. Geschichte-Texte-Auslegung* (Witten 1952).
—, *Dogmatik* (Berlin 1962).
TURNER*, H. E. W., *The Virgin Birth,* in *ET* 68 (1956/57) 12-17.
TURNER, Nigel, *The relation of Luke I and II to Hebraic sources and to the rest of Luke-Acts,* in *NTS* 2 (1955/56) 100-109.
USENER, Hermann, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* I. *Das Weihnachtsfest,* 2. Aufl. [hrsg. v. T. Lietzmann], (Bonn 1911).
—, *Nativity*(*-narratives*), in EB(C) III 3340-3352; trad. alemã: *Geburt und Kindheit Jesu,* in *ZNW* 4 (1903) 1-21; também in *Vorträge und Aufsätze* (Leipzig/Berlin) 159-189.
VAILLANT, A., *Le Livre des Secrets d'Hénoch* = Textes publiés par l'Institut d'Études Slaves IV (Paris 1952).
VENTURINI, Karl Hein., *Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth* I, 2. Aufl., ([Copenhagen] 1806).
VIELHAUER, Philipp, *Das Benedictus des Zacharias* (*Luk. 1,68-79*), in *ZThK* 49 (1952) 255-272.
—, *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfung der Thesen Ferdinand Hahns,* in *EvTh* 25 (1965) 24-72.
VÖGTLE**, Anton, *Die Genealogie Mt 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte,* in *BZ* NF 8 (1964) 45-58; 239-262; 9 (1965) 32-51.
—, *Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte,* in *BiLe* 11 (1970) 51-66.
—, *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte* (Düsseldorf 1971).

VÖLTER, Daniel, *Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas,* in *ThT* 30 (1896) 244-269.
—, *Das angebliche Zeugnis Ephräms über das Fehlen von c. 1 und 2 im Texte des Lukas,* in *ZNW* 10 (1909) 177-180.
—, *Die Geburt des Täufers und Jesu nach Lukas,* in *TThT* 8 (1910) 289-333.
—, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu, kritisch untersucht,* (Strassburg 1911).
VOGEL, H., *Christologie* (München 1949).
—, « *Gott in Christo* » (München 1951).
VOGELS, H. J., *Zur Textgeschichte von Lc. 1,34ff.,* in *ZNW* 43 (1950/51) 256-260.
WAETJEN**, Herman C., Rec. a W. C. Robinson, *Der Weg des Herrn* (Hamburg 1964), in *JBL* 84 (1965) 300s.
—, *The Genealogy as the key to the Gospel according to Matthew,* in *JBL* 95 (1976) 205-230.
WANSBROUGH, Henry, *Mark 3,21 — was Jesus out of his mind?* in *NTS* 18 (1971/72) 233-235.
WEBER, Otto, *Grundlagen der Dogmatik* I-II (Neukirchen 1962).
WEBER, Wilhelm, *Das Kronosfest in Durostorum,* in *ARW* 19 (1916/19) 316-341.
—, *Der Prophet und sein Gott. Eine Studie zur vierten Ekloge Virgils* = BAO 3 (Leipzig 1925).
WEINEL, H., *Die Auslegung des Apostolischen Bekenntnisses von F. Kattenbusch und die neutestamentliche Forschung,* in *ZNW* 2 (1901) 26-47.
WEINREICH, Otto, *Der Trug des Nektanebos. Wandlungen eines Novellenstoffs* (Leipzig/Berlin 1911).
—, *Zu Vergils vierter Ekloge, Rhianos und Nonnos,* in *Hermes* 67 (1932) 359-363.
WEISS, Johannes, *Die synoptischen Evangelien,* in *ThR* 1 (1897/98) 291-293; 2 (1901) 158-159; 6 (1903) 197-211.
—, *Die drei älteren Evangelien. Die Apostelgeschichte* = SNT 1, 2. Aufl., (Göttingen 1907).
—, *Die Anfänge des Dogmas* = RV I/3, 18.19 (Tübingen 1909).
—, *Das Urchristentum,* 2. Aufl. [hrsg. v. R. Knopf], (Göttingen 1917).
WELLHAUSEN, *Das Evangelium nach Marci* (Berlin 1909[2]).
WENHAM, David, *The meaning of Mark 3,21,* in *NTS* 21 (1974/75) 295-300.
WERBLOWSKY, Z., Rec. a D. Daube, *The NT a. Rabb. Judaism,* in *JJS* 7 (1956) 234-237.
WERNLE, Paul, *Die synoptische Frage* (Freiburg 1899).
WETZEL*, *Zur Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu,* in *GlWis* 7 (1910) 56-61.
WHITE, Newport J. D., *The Virgin Birth, Exp.* S6, 7 (1903) 198-207.
WILCKENS, Ulrich, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen 1961).
—, *Maria* (Die Schrift), in *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube* [hrsg. v. J. Feiner und L. Vischer], 5. Aufl., (Freiburg/Zürich 1973) 610-612.

WILKENS, Wilhelm, *Die theologische Struktur der Komposition des Lukasevangeliums*, in *ThZ* 34 (1978) 1-13.
WILSON, R. McL., *Some recent studies in the Lucan infancy narratives,* in StEv = TU 73 (Berlin 1959) 235-253.
—, *Mark* (Edinburgh 1962).
WINK, Walter, *John the Baptist in the Gospel Tradition* = MSSNTS 7 (Cambridge 1968).
WINTER, Paul, *Luke 2,49 and Targum Yerushalmi,* in *ZNW* 45 (1954) 145-179; 46 (1955) 140-141.
—, *Jewish Folklore in the Matthean birth story,* in *HibJ* 53 (1954) 34-42.
—, *Magnificat and Benedictus — Maccabean Psalms?* in *BJRL* 37 (1954/55) 328-347; trad. francesa: *Le Magnificat et le Benedictus sont-ils des Psaumes macchabéens?* in *RHPhR* 36 (1956) 1-17.
—, *Some observations on the language in the birth and infancy stories of the third Gospel,* in *NTS* 1 (1954/55) 111-121.
—, *The cultural background of the narrative in Luke I and II,* in *JQR* 45/46 (1954/56) 159-167. 230-242. 287.
—, *"Οτι recitativum in Luke 1,25.61; 2,23,* in *HThR* 48 (1955) 213-216; trad. alemã: *"Οτι « recitativum » in Lc. 1,25.61; 2,23,* in *ZNW* 46 (1955) 261-263.
—, *The proto-source of Luke I,* in *NT* 1 (1956) 184-199; 12 (1970) 349.
—, *On Luke and Lukan sources. A reply to the Rev. N. Turner,* in *ZNW* 47 (1956) 217-242.
—, *'Nazareth' and 'Jerusalem' in Luke Chs. I and II,* in *NTS* 3 (1956) 136-142.
—, *Miszellen zur Apostelgeschichte,* in *EvTh* 17 [NF 12] (1957) 398-406.
—, *The main literary problems on the Lucan infancy story,* in *AThR* 40 (1958) 257-264.
—, *On the Margin of Luk I-II, StTh* 12 (1958) 103-107.
WOHLENBERG*, Gustav, *Empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria. Eine Schutz- und Trutzschrift der christlichen Gemeinde dargeboten* (Leipzig 1893).
—, *Das Evangelium des Markus* = KNT 2 (Leipzig 1910).
WOLF, E., *Dank an Karl Thieme,* in *ThBl* 11 (1932) 353-355.
WOUDE, A. S. van der, *Melchizedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midrashim aus Qumran Höhle XI,* in *OTS* 24 (1965) 354-373.
ZAHN*, Theodor, *Das apostolische Symbolum* (Leipzig 1893²).
—, *Der Kampf um das Apostolikum* (Nürnberg 1893).
—, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* I. *Das Neue Testament vor Origenes* (Erlangen/Leipzig 1899).
—, *Einleitung in das Neue Testament* II (Leipzig 1899).
—, *Das Evangelium des Matthäus* = KNT 1 (Leipzig 1903).
—, *Das Evangelium des Lukas* = KNT 3 (Leipzig 1913).
—, *Das Evangelium des Johannes* = KNT 4 (Leipzig 1912³⁻⁴).
—, *Der Brief des Paulus an die Römer* = KNT 6, 2. Aufl. [durchgeseh. v. Fr. Hauck] (Leipzig 1925).

—, *Der Brief des Paulus an die Galater* = *KNT* 9, 3. Aufl. [durchgeseh. v. Fr. Hauck] (Leipzig 1922).
—, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie* (Leipzig 1928).
ZIMMERMANN, Hellmuth, *Evangelium des Lukas Kap. 1 und 2. Ein Versuch der Vermittlung zwischen Hilgenfeld und Harnack,* in *ThStKr* 76 (1903) 247-290.
ZWAAN, J. DE, *The use of the Greek language in Acts,* in *Beg.* II 30-65.

ÍNDICE DE AUTORES

ÍNDICE

PRIMEIRA PARTE

A CONCEIÇÃO VIRGINAL EM Mt 1,18-25 E Lc 1,26-38

Capítulo Primeiro

Capítulo Segundo

Capítulo Terceiro

SEGUNDA PARTE

GÉNESE TEOLOGUMENOLÓGICA DA CONCEIÇÃO VIRGINAL

Capítulo Quarto

Capítulo Quinto

Capítulo Sexto

Capítulo Sétimo

TERCEIRA PARTE

BALANÇO GERAL

Capítulo oitavo

CONCLUSÃO